Il Vangelo esoterico della Bhagavad Gita

di Evamanu Susruta

a cura di Giuseppe Luigi Pagliaro

Sommario

IL VANGELO ESOTERICO DELLA BHAGAVAD GITA 1

Sommario 2

LA “BHAGAVAD-GITA” NEL CONTESTO DEL "MAHABHARATA” 4

GLI EDITORI 5

PREFAZIONE DELL'AUTORE 6

EVAMANU SUSRUVA 7

AVVERTENZA 8

L’enigmatico sorriso 9
I 9
II 12
III 14

La ghirlanda di versi 16
I 16
II 20
III 23
IV 25
V 28
VI 30
VII 32

Il crogiuolo d’oro 35
I 35
II 37
III 40
IV 42
V 44
VI 45
VII 47
VIII 49
IX 51
X 53

L’Edificio 55
I 55
II 58
III 60
IV 63
V 65
VII 67
VIII 69
IX 71
X 73
XI 76
XII 78

La Soglia d’oro 80

I 80
II 82
III 85
IV 86
V 92

La Corona **94**
I 94
II 97
III 99
IV 101
V 103
VI 105
VII 107

La Triplice Visione **109**
I 109
II 111
III 114
IV 116
V 117
VI 119

Il Vaso di alabastro **121**
I 121
II 124
III 126
IV 128
V 130
VI 132
VII 133

Le tre iniziazioni **136**
I 136
II 138
III 140
IV 143
V 145
VI 148
VII 150
VIII 152

Il canto della Parola Sacra **154**
I 154
II 156
III 158
IV 159
V 161
VI 163
VII 165
VII 169

LA “BHAGAVAD-GITA” NEL CONTESTO DEL "MAHABHARATA”

I 18 Capitoli che formano la *Gitâ* si trovano nel sesto libro del *Màhabharata,* il Bisma Parvan, attribuito al leggendario Vyasa ma, in realtà, di autore sconosciuto. E’ il più voluminoso poema che la storia conosca, composto di 40.000 ottonari, circa otto volte *l’Iliade* e *l’Odissea* messe insieme.

In esso vengono narrati gli episodi di una guerra civile fra due rami della stirpe regnante di Hastinapura, dove vivevano due principi, Dhritarastra e Pandu. Il primogenito dei due fratelli e quindi il legittimo erede al trono, Dhritarastra, era cieco fin dalla nascita, per cui la successione passò a Pandu. Questi aveva cinque figli, chiamati dal nome del padre i Panduidi (Pandava). I primi tre, il primogenito Yudistira, Bhima e Arjuna, natigli da Cunti, ed i due gemelli Nacula e Sahadeva natigli da Madri. Da parte sua, il principe cieco aveva cento figli, detti i Dhritarastridi, il più eccelso dei quali era Duryodhana.

Pandu, salito al trono per successione legittima, lo lasciò per ritirarsi nella foresta a vita monastica, per cui rimaneva da decidere quale dei due cugini dovesse succedergli: Duryodana era figlio del fratello maggiore, ma re detronizzato perché cieco, Judistira era figlio del fratello minore, ma re di fatto.

Morto Pandu, i cinque Panduidi reclamarono il diritto che avevano di esercitare la sovranità dovuta a Judistira, ma i cento Dhritarastridi affermarono a loro volta il diritto di Duryodhana, che di fatto deteneva il potere, di salire al trono. La ripartizione del dominio fra i due rami della famiglia, proposta più volte dal cieco Dhritarastra, era ostacolata dalla tradizione dinastica e respinta dai Dhritarastridi, risoluti e tenaci assertori dell’integrità della dinastia. Da qui la contesa. L’epica lotta vede le due parti combattere fino all’ultimo sangue nella pianura di Kuruksetra e si conclude con la sconfitta dei Dhiltarastridi, ma per una supremazia che, in fondo, nessuna delle due parti finì con l’ottenere lunga e durevole.

Prima che la battaglia cominci, al cieco Dhritarastra appare il padre suo, Vyasa, dotato di magici poteri, il quale offre al figlio la visione soprannaturale che gli permetterà di seguire da lontano le fasi della battaglia imminente. Dhritarastra chiede però che tale dono, invece che a lui, sia fatto al proprio ministro Sanjaya, questi, divenuto chiaroveggente, descrive al re cieco tutte le fasi della battaglia, e la *Gitâ* ha inizio appunto con la domanda di Dhritarastra a Sanjaya:

“...che fecero i miei e quei di Pandu quando, bramosi di combattere, insieme si adunarono sul Sacro Campo di Kuruksetra?" (*Gitâ*, Canto I, V.1).

Sul campo, prima che la battaglia cominci e mentre i due eserciti stanno aspettando il segnale, Arjuna chiede al suo auriga Krishna, che è l’essere divino in forma umana, di condurre il carro fra le due armate, perché egli possa osservarle, e quando vede nell’esercito nemico Bhisma, venerato da tutti, Drona, il suo maestro d’armi, ed altri parenti ed amici, è assalito da indicibile angoscia per l’eccidio che sta per cominciare, getta l’arco e, accasciandosi sul carro, dichiara a Krishna: “lo non combatterò”. Krishna spiega allora ad Arjuna che uccidere il corpo non è uccidere l’anima, e su ciò ha inizio l’arcano colloquio fra Arjuna e la divinità che guida il suo carro. Sanjaya lo riferisce parola per

parola al cieco Dhritarastra, e sul suo racconto si strutturano i diciotto Capitoli della *Bhabagad Gitâ.*

L'autore del *"Vangelo esoterico della Gita",* si firma con lo pseudonimo di "Evamanu Susruva" perché, nello spirito della impersonalità adottato dai lavoratori della "Loggia Unita dei Teosofi" (L.U.T.), rifugge da ogni pubblicità personale. Le pochissime notizie indirette che abbiamo avuto su di lui le dobbiamo alla L.U.T. di Madras.

Susruva, ci viene detto, è stato un alto funzionario del Governo inglese a Nuova Dheli, e professore di lingua e letteratura inglese. A Nuova Dheli, nel 1943, venne per la prima volta in contatto con le attività della LUT e, da allora, si dedicò ad approfondire gli scritti di H.P. Blavatsky e di W.Q. Judge, nonché le opere vedantiche nell'originale sanscrito, lingua di cui ha una profonda conoscenza. Ritiratosi dal servizio governativo e dall'insegnamento, si è ora completamente dedicato a tali studi nella sua casa di Madras.

Con questo numero dei "Quaderni Teosofici" diamo inizio alla pubblicazione del suo *Vangelo esoterico della Gita,* un'opera di raro valore che potrebbe essere considerata un testo della *Dottrina Segreta,* poiché è a tale livello che Susruva presenta la *Gita.* Egli, con questo "Canto del Beato", ci riconferma che l'espansione senza fine del Cosmo è il dischiudersi senza fine della coscienza, che l'evoluzione del cosmo *non può* prescindere dall'evoluzione dell'Uomo, e che entrambe ("come in alto così in basso"!) sono governati dalle stesse e medesime leggi.

I Veda, le Upanishad, l'arcaica Dottrina Segreta di tutti i tempi, sono come un filo di Arianna che guidano negli anfratti più reconditi della *Gita* per ricercare, nelle immaginose raffigurazioni delle manifestazioni che emergono dall'Assoluto, la chiave dell'individuale che si espande nell'universale.

Da questo *Vangelo* ("Verità proclamate") della *Gita,* non c'è dunque da aspettarsi un commento sistematico, sia pure esoterico, dei Canti e dei versi, poiché essi sembrano come dissolversi nel mondo dei noumeni e delle idee archetipali. E' pura cosmologia, quella vissuta da Arjuna in prima persona, via via che il suo Sé Individuale, Krishna, si espande fino alla visione ineffabile della Forma Universale, che è ancora Krishna (C. XI).

Chi si accinge a leggere questo *Vangelo esoterico della Gita* dovrebbe a nostro avviso prepararsi ad affrontare un testo in cui Cosmogonia ed Antropogenesi, lo studio del Cosmo e quello dell'Uomo, si risolvono nella Genesi della VITA UNA.

GLI EDITORI

PREFAZIONE DELL'AUTORE

Nella marea di commentari che negli ultimi tempi stanno venendo fuori sulla *Bhagavad Gita,* è comprensibile che si sia propensi ad accogliere un ennesimo libro con qualche riserva mentale. La sola giustificazione per questa impresa è il suo titolo, che sostiene la tesi che la *Gita* custodisce nei suoi settecento versi, e talvolta anche fra le righe e sotto le parole, la Dottrina Segreta che, nonostante il passare dei secoli, è ancora valida per lo studioso serio, se solo egli la ricerca con umiltà e pazienza.

Né questo tentativo può essere considerato come uno sforzo pionieristico, poiché molti hanno già intrapreso questa linea che tenta di penetrare in profondità il significato esoterico di questo poema, primo fra loro il poetico ed illuminante commentario di Saint Jnanadeva con il titolo *"Dhyaneswari"*, altrimenti conosciuto come *"Bhavartha Dipika"* (la lampada del significato sottinteso). La via verso questa conoscenza segreta è stata sempre mostrata da coloro che conoscono la Verità, i quali hanno stimolato lo studioso ad afferrare le idee e non a memorizzare i versi, a meditare sui pensieri e non a cavillare sulle parole usate.

Ci sono due modi di preservare un segreto: o nasconderlo in una Capsula del Tempo e seppellirlo profondamente in una cripta, o lanciarlo all'aperto perché tutti lo vedano come nella "Lettera Rubata" di E.A. Poe, che molti mancano di scorgere per vera e propria noncuranza e disattenzione. Quest'ultimo metodo fu adottato da H P Blavatsky nel secolo scorso nella sua *Dottrina Segreta,* e nonostante il fatto che il libro sia a portata del pubblico, incorporando nelle sue duemila pagine i misteri concernenti l'uomo, la divinità e l'universo, esso, tuttavia, rimane ancora un segreto per molti. Solo pochi sembrano avere approfittato del fatto che:

"L'abbozzo delle poche verità provenienti dalla Dottrina Segreta delle età arcaiche... può adesso vedere la luce dopo lunghi millenni del più profondo silenzio e segretezza" (Dott.Segr., I, XXII - Ed.or.).

Il bisogno di sollevare il velo dei secoli è oggi vitale e, secondo H.P.B.,

"la filosofia esoterica sola è considerata capace di resistere in quest'era di crasso ed illogico materialismo ai ripetuti attacchi contro tutto ciò che l'uomo ritiene sacro e inviolabile nella sua vita spiritual"e (D.S.I, XX)

E' in verità una benedizione che ci sia anche ora un corpo di questa saggezza esoterica, testimoniata e verificata, che ha influenzato, non per secoli, ma per millenni, la mente dell'umanità, e la *Bhagavad Gita* è uno di questi tesori, descritto come lo studio degli Adepti ed il libro-testo per il Kali Yuga. Difficilmente si può trovare fra i libri antichi o moderni di psicologia, qualcuno che possa rivaleggiare con la *Gita* nella sua profondità di ispirazione come pure nelle sue verità dimostrare, che offrono un rimedio sicuro all'uomo moderno che soffre a causa del *delirium tremens* della coscienza.

Ma nel poema ci sono parecchi passi che risultano sconcertanti, apparentemente contraddittori e confusi. Per citare un esempio, K.T. Telang, nella sua traduzione della *Bhagavad Gita* per la serie dei "Libri Sacri dell'Oriente" di Max Mueller, confessa di non avere nessuna nozione chiara del significato dei versi 24-25 del capitolo VIII, la cui spiegazione è possibile solo con la filosofia esoterica. Facendo riferimento allo stesso passo oscuro, H.P. Blavatsky. afferma: d'altra parte, per chi conosce la Dottrina Segreta, quei versi appaiono del tutto chiari *(D.S.*, I, p.866-ed.or.), e lo spiega tracciando le loro correlazioni con una stanza del *Libro di Dzyan*. Molti commentatori non solo hanno omesso il carattere esoterico di questo poema ma sono andati all'estremo opposto, come l'eminente Dr. S. Radhakrishnan che apre il suo *Saggio introduttivo* sulla sua interpretazione della *Bhagavad Gita* con questa osservazione:

La Bhavagad Gita è più un classico religioso che un trattato filosofico. Non è un'opera esoterica riservata agli iniziati e compresa particolarmente da essi, ma è un poema popolare che aiuta anche quelli che vagano nella regione della moltitudine e del variabile.

E' superfluo aggiungere che il presente volume è un tentativo di demolire questa presa di posizione e di tirare fuori i principi basici delle verità che sottostanno ai due libri archetipi, la *Bhagavad Gita* e la *Dottrina Segreta*, uno antico e l'altro moderno, ma che si occupano entrambi non solo delle scienze cosmologica e psicologica, ma anche della loro applicazione da parte di tutti coloro che sono impegnati a percorrere il sentiero spirituale. Parecchi passi di questo poema sono utili come interessanti dimostrazioni del modo in cui gli insegnamenti della *Gita* abbiano un significato esoterico, a tre livelli: *Guhya, Guhyataram,* e *Guhyatamam* spesso in disaccordo con le boro implicazioni apparenti ed exoteriche. Riflettendo sulla struttura psicologica del poema, per migliaia di anni gli studiosi hanno scoperto che ciò che sembra essere detto è diverso da ciò che realmente significa. Chi scrive chiede l'indulgenza dei lettori se per tirare fuori l'esoterismo della *Gita* *è* ricorso a citazioni piuttosto abbondanti, prese dagli scritti di H.P. Blavatsky, particolarmente dalla *Dottrina Segreta* e da quella preziosa piccola gemma di un libricino, *La Voce del Silenzio*, composta da frammenti scelti dal "Libro del Precetti d'Oro" per l'uso quotidiano dei discepoli, i cui estratti impreziosiscono l'inizio di ogni capitolo di questo saggio.

EVAMANU SUSRUVA

AVVERTENZA

E’ pressoché indispensabile procedere nella lettura di questo testo tenendo a portata di mano una buona traduzione della *Bhagavad Gita* (possibilmente senza commento) per poterne consultare i capitoli e leggere i versi man mano che vengono commentati o citati. (Per la traduzione italiana si consiglierebbe quella dal sanscrito di M.L.Kirby e C. Jinarâjadasa - Editrice Siro - Trieste).

L’enigmatico sorriso

I

Dice la Grande Legge:

> *“Per diventare il CONOSCITORE DEL SE’ UNIVERSALE, devi prima essere il conoscitore del Sé”. Per giungere alla conoscenza di questo SE’, devi abbandonare il se al non-sé, l’essere al non-essere, e allora potrai riposare fra le ali del GRANDE UCCELLO. Dolce è invero riposare fra le ali di quello che non è nato, né muore, ma è l’A U M - attraverso le età.*

Pochi libri hanno esercitato un’influenza cosi profonda sulle menti degli uomini ed anche sul corso della filosofia moderna, come la *Bhagavad Gita.* Forse nessun altro libro è stato tanto letto, discusso e frainteso, nonostante la chiarezza e la concisione dei versi. Una perplessità dovuta, sembra, all’approccio puramente intellettuale dei commentatori e all’applicazione dell’apparato scientifico da parte dei critici a questo poema di rara eccellenza che, com’è vivamente percepito, intende rivolgersi innanzitutto allo studioso intuitivo, perché lo legga, lo digerisca e lo assimili. Il significato reale di questo grande classico deve, quindi, continuare ad eludere la comprensione non solo del pubblico in generale, ma anche quella degli studiosi attenti, che anche dopo numerose letture dovrebbero sempre percepire che certe questioni dl base rimangono ancora senza risposta, e cioè, se la *Gita* è un’argomentazione in difesa di *ahimsa*, o un’apologia della guerra, se è favorevole all’azione o alla rinuncia, se sostiene l’assolutismo filosofico o il teismo antropomorfico, ecc., eec.

Questo carattere elusivo è probabilmente il segreto di ogni grande opera d’arte, che contiene entro se stessa un mistero non detto. E’ riconosciuta grande solo perché sappiamo che il segreto è lì, non perché esso è rivelato. E la *Gita* non fa mistero alcuno del suo esoterismo, poiché nel corpo del libro c’è la proclamazione di questo fatto attraverso molte allusioni, come quella a *guhyam*, *guhyataram*, *guhyatamam* o anche a frasi come: *paramam vachah*, *idam vachah*, *rahasyam uttamam*[1], ecc. Nelle pagine seguenti verrà fatto un tentativo per sollevare il velo del mistero al quale questo libro si riferisce, e per spiegare il vangelo esoterico ivi gelosamente custodito.

Nel secondo capitolo, proprio prima di cominciare il discorso filosofico, troviamo una frase significativa: *“prahasann iva*” (una parvenza di sorriso) che casualmente rivela il carattere esoterico della *Gita*, e nello stesso verso ricorrono le parole-chiave “vishidantam idam vachah” (pronunciare la Parola). (canto II, v.10).

---

1 Questi termini sanscriti significano rispettivamente: “Segreto, il più segreto, Parola Suprema. Questa Parola è il Segreto Supremo”

Cosi com'è, il poema, ad una prima lettura dà l'impressione di non essere il risultato di una singola mano, ma piuttosto un mosaico forgiato da vari individui in tempi diversi. Poiché vi sono molte contraddizioni apparenti, dottrine rivali, ripetizioni ed elaborazioni superflue, sembra quasi che esso non abbia mai avuto una sua forma originaria. A parte il contenuto del poema, che si presta a molti dubbi e dispute, quando si ritorna al suo contesto sorgono ugualmente problemi che rendono perplessi. Non è alquanto strano che Arjuna, il valente figlio di Pandu, sia assalito da sentimenti di compassione e di angoscia nell'ora psicologica della battaglia? E non è ancora più strano che Krishna approfitti di quel momento per iniziare una lunga disquisizione filosofica sulla natura del Sé, dell'Universo e della Divinità, che occupa la maggior parte del poema? Il momento del conflitto degli eserciti non è certo il migliore da scegliersi per iniziare discussioni su reconditi problemi spirituali. Il senso della verosimiglianza è offeso non solo dalla scelta di un momento simile per un lungo simposio su una quantità di argomenti, ma anche dall'esibizione della forma del Signore (Cap. XI).

Non sarebbe stato più appropriato, ci si potrebbe chiedere, se fosse stato Yudhistira ad agire come Arjuna, e se Krishna avesse iniziato chiarendo a lui il suo proprio *dharma* (dovere), perché lui lo eseguisse? Il carattere di Yudhistira, solitamente associato alla rettitudine morale, è decisa mente più verosimile che sia turbato da scrupoli morali o spirituali, che non quello di Arjuna, Il quale non era fatto della stoffa del metafisici. Egli era un uomo di azione e di rapide decisioni, e non un contemplativo.

Un altro aspetto della questione che bisogna tenere presente qui, è che Yudhistira fu sempre implicitamente obbedito dai suoi fratelli, che non ci fu mai alcuna rivolta contro i suoi voleri. Come poteva ora Arjuna pensare di poter abbandonare il campo di battaglia, senza il permesso del fratello? Quale bisogno c'era che tali lunghi astrusi discorsi sorgessero sul campo di battaglia? Krishna avrebbe dovuto ricordare ad Arjuna il suo dovere di obbedire al fratello maggiore, essendo di questi, non di Arjuna, la responsabilità morale della battaglia. Arjuna doveva combattere eseguendo degli ordini e non per conto suo, e in questo caso il capo degli eserciti era Bhima. E' strano che Krishna non ricordasse ad Arjuna quest'aspetto del dovere, ma iniziasse dilungandosi su così tanti problemi speculativi, quando già Il lancio delle frecce era cominciato.

Fu la vista del suoi parenti ed amici schierati sul campo di battaglia contro di lui, che si dice abbia commosso Il cuore di Arjuna. Apparentemente, fino a quel momento, egli non si era reso conto della situazione. Il suo improvviso mutamento di parere fu più una inaspettata manifestazione di debolezza, che non una buona giustificazione poetica alla reazione violenta della sua sensibilità. I suoi sentimenti potrebbero attrarre l'attenzione dell'uomo moderno come la più superba espressione dell'amore per la pace e per l'ordine umani, che ricordano una delle famose massime russelliane: "Meglio essere Rossi che morti". Essi non possono essere superati per dignità e grandiosità, nella loro esaltazione del pacifismo. Eppure, è da una simile attitudine psicologica della mente, che Arjuna doveva essere liberato. Si può ragionevolmente chiedere se Krishna non abbia mai risposto alle questioni specifiche sollevate da Arjuna.

Persino su certe questioni filosofiche definite, dove è naturale aspettarsi delle risposte dettagliate, si resta delusi nel notare che esse vengono risolte sommariamente come, se il

semplice significato delle parole dato dal dizionario potesse illuminare Arjuna. Per illustrare questo fatto, può essere notato che i due versi conclusivi del Capitolo VII sono abbastanza oscuri, e che quando essi vengono riportati all'inizio del Capitolo VIII sotto forma di otto domande di Arjuna (v.1-2), tutte le risposte sono risolte ermeticamente in due versi (3-4), lasciando lo studioso non meglio informato di quanto lo era prima.

Ovviamente, i su indicati versi oscuri denotano il più elevato ideale di conoscenza che l'uomo possa raggiungere quando è liberato dalla decadenza e dalla morte (*jaramarana mokshava*, VII, 29), o quando è emancipato dalla nascita e dalla morte anche nel corso di questa vita (v.28). Deve trattarsi di un culto antico, di una conoscenza per la quale "mukti", la liberazione, è uno stato da realizzarsi non solo dopo la morte, ma anche prima. C'è una libertà su entrambi i lati della morte attraverso la conoscenza del Sé Assoluto, terna che nella *Gita* non è sviluppato ma che è lasciato solo aleggiare nell'aria allusivamente.

II

Il tema del poema è la conoscenza ideale di Brahman, la cui realizzazione implica un permanere eterno in tutte le fasi dell'esistenza che non è solo uno stato post-mortem, bensì un conseguimento pre-mortem. Tale essendo l'elevata natura del soggetto della *Gita*, essa non si sofferma su cavillosi argomenti minori, ma rende conosciuta questa misteriosa conoscenza solo a colui "che non trova da ridire" (II, 1). La parola sanscrita usata è "Anasuyave", che significa senza cavilli e critiche.

Nella *Gita* si possono trovare esposizioni che non hanno relazione alcuna con Il problema principale di Arjuna e con il suo "Vishada" (scoraggiamento), che rappresenta il perno essenziale sul quale si suppone debba poggiare il discorso. Ma se la *Gita* viene considerata come un manuale contenente una lista completa del differenti punti di vista delle teorie correnti del tempo in cui fu scritta, e delle quali il poeta intendeva evidentemente fare una raccolta, allora, tutti questi dubbi e questioni minori diventano irrilevanti. L'episodio della battaglia di Kuruksetra, reale o inventata che sia, sembra essere stato utilizzato solo come un'occasione per scrivere diffusamente su tali soggetti filosofici correnti. Come Il Kohinoor aggiunge lustro alla corona della regina, la *Bhagavad Gita* diventa dunque Il ciondolo di diamante della collana del Mahabharata, anche se il *Sanatsujatiyva* e *l'Anugita* forniscono altri due interludi filosofici dell'Udyoga e dell'Aswamedha parvas dell'immortale poema epico.

Prima di decidere se questi tre discorsi filosofici siano delle interpolazioni, potrebbe valere la pena considerare se queste sezioni non esistessero già al tempo del poema epico originario, e se non siano state inglobate da quell'autore nella propria produzione. Madhusudana Saraswati, un illustre commentatore, ha paragonato la *Bhagavad Gita* a quei dialoghi che ricorrono in vane opere vediche, particolarmente nelle Upanishad, come il dialogo fra Janaka e Yagnavalkya. L'abile traduttore della *Gita*, K.M. Telang, è dell'opinione che

"probabilmente la Gita è esistita come un dialogo prima del Mahabharata, e può essere che l'autore del Mahabharata se ne sia appropriato per i suoi scopi personali". (Max Mueller, Sacred Books the East, vol. 8).

A parte il fatto che la *Gita* occupa un posto unico nell'epica, non c'è dubbio che essa sia un inno sublime sulla filosofia del Sé Assoluto; e attraverso i suoi vari capitoli ha costantemente descritto l'Assoluto, chiamatelo con qualunque nome vi aggradi - Purushothama, Parama-purusha, Paramatma, Para Brahma, come al di là sia della Materia che dello Spirito. Il poema fa notare che l'Assoluto ha due forme, e cioè, Vyakta e Avyakta, Saguna e Nirguna, il percepibile e l'impercepibile. Nella forma dialogata fra Krishna e Arjuna, nella quale quest'inno è scritto, Krishna, in diversi punti, si riferisce a se stesso con la prima persona singolare.

Che cosa intenda Krishna, l'Istruttore, da un capo all'altro del poema, con "lo" e "Me", è definito nel capitolo XV, 18 come il Purushothama, lo Spirito Supremo, che è "al di

sopra del divisibile, ed anche dell'indivisibile", che permea e sostiene i tre mondi. Egli è il Principio Divino che risiede come il Sé Uno nel nostro essere senza tempo, immutabile, e che è presente nel mondo dappertutto, in ogni esistenza ed in ogni attività. Egli è

"il maestro. del silenzio e della pace, il maestro del potere e dell'azione, colui che è qui incarnato come il cocchiere divino del prodigioso conflitto, Il Trascendente, il Sé, Il Tutto, il maestro di ogni essere individuale". (Sri Aurobindo, Essays on the Gita, I, 215, ed. l950).

Nei capitoli IX, 9,34, X, 20,41, XI, 8, XIV, 27, XV, 7 e XVIII, 65, è fatto cenno a questo "Io" e, sempre, in tutti questi casi, come alle forme percepibili del Signore, ma non bisogna per questo dedurne che la *Gita* propenda per il culto di Saguna, poiché è dichiarato che tutto questo è illusorio e che la sua forma impercepibile è *para*, al di là del percepibile e dell'impercepibile, come nei capitoli IV, 6; VII, 15,16,24,25 e XVIII, 61. La forma cosmica, nell'XI capitolo, è descritta come illusoria. Sebbene la *Gita* aggiunga importanza alla sua forma impercepibile, la dottrina depositata ha costantemente stabilito: 1) che la forma eccellente e superiore del Parabrahma, l'Assobuto, è la forma impercepibile; 2) che Il suo cambiamento dall'impercepibile al percepibile, è attraverso la sua Maya (la sua forma illusoria); 3) e che a meno che il devoto non sia capace di conquistane questa Maya, non può ottenere la condizione dell'Assoluto. Vedere I Capitoli III,27, IV,14,15, VIII,31 e XI;l9. In alcuni versi, gli aspetti Saguna e Nirguna (percepibile ed impercepibile) dell'Assoluto sembrano essere mescolati, come nei capitoli II,25, IX,9, XIII,l2,14,15,16,31. Inoltre, si può notare che ci sono quattro punti del poema dove lo stato dell'Assoluto, o *Brahma Stithi*, è descritto molto estesamente, cioè, nei capitoli II,55,72, V,20,28, XII,13,20 e XIV,22,27.

III

Essendo la natura dell'Assoluto il filo principale della narrazione, il tema viene affrontato da angolazioni differenti per dare risalto alla verità circa la conoscenza del proprio Sé, come il puro Sé del tutto distinto da prakriti (“materia”), che rimane inattaccato dai cambiamenti di questa Potrebbe sembrare che nel poema siano esaltati sopra ogni altra cosa da un lato Jnana (la conoscenza), da un altro Karma (l’azione), da un altro ancona Sanyasa e Tyaga (la rinunzia) e altrove Bhakti (la devozione), il che dà un senso di indeterminatezza all’insegnamento, ma queste discipline devono essere giudicate tutte come delle gocce messe a confronto dell’Assoluto, allo scopo di determinare i valori rispettivi delle varie dottrine, menzionate solo come mezzi..

Sebbene i mezzi siano molti, il fine è uno. “Il Sentiero è uno per tutti, i mezzi per raggiungere lo scopo devono variare secondo Il Pellegrino”. Questo, a causa della natura conflittuale delle idee e dei mezzi menzionati, che nello studio di questo poema si dovrebbero rigorosamente applicare all’ordine dei settecento versi. Spesse volte, invece, i versi sono stati estrapolati dal contesto dai commentatori e dai diversi sistemi filosofici, ricavati da ciascuno secondo la tendenza o la scuola alla quale si appartiene. Trattato in modi tanto diversi, il poema ha assunto la parvenza di sostegno alle più disparate dottrine in conflitto, siano esse puramente materialiste o teiste, sia come un invito alla guerra e all’azione marziale, sia come una sollecitazione ad una vita di ritiro ascetico e di solitudine. Per ricavare una costante e consistente filosofia di vita dai versi di questo poema, si richiede distacco ed una rara obiettività, dove equivoci o ambiguità diventano impossibili. Si deve tentare di penetrare nello spirito dell’autore, invece di favorire la propria dottrina prediletta estrapolando frasi disgiunte dal contesto generale.

L’intero poema va considerato come un affluire di miele, un torrente impetuoso che non può essere ridotto in piccole gocce separate. Ma esso è stato manipolato dai commentatori in diversi modelli, proprio come degli scolari possono ricavare da certe lettere un dato numero di parole che hanno fra loro un significato completamente diverso, come, ad esempio, nelle parole inglesi di sei lettere PETALS, PLEATS, PASTEL, PLATES, PALEST, STAPLE, ecc. Da ogni singola parola, ognuno può ricavare un certo numero di lettere che, una volta ricomposte, danno delle parole con dei significati completa mente diversi, proprio come un numero telefonico, composto con un ordine differente, può contattare individui diversi. Poiché il poema stesso enuncia la legge delle affinità reciproche nel C. XVII,3 (“la fede di ognuno è conforme alla di lui natura. L’uomo è costituito dalla fede: qual è la sua fede, tale invero egli è”), ognuno trova in questo poema Il proprio sistema di pensiero e, quindi, ne ricava l’orientamento della propria religione e della propria metafisica.

Questa è una difficoltà generale che si presenta al critici nel comprendere la vera importanza dl questo grande poema, ed è essenziale, quindi, che essi abbiano una mente aperta, attiva e vigile, tale necessità diventa ancora più importante quanto più Il poeta si distacca dai canoni attualmente accettati. In tali casi, il lettore più attento non solo dovrebbe essere desideroso di qualcosa di genuino e di nuovo, non suscettibile di

comparazioni dirette con qualcosa che già esiste, ma dovrebbe anche essere in guardia contro il faziosamente nuovo e l'aspetto estensore escogitato dalle innovazioni. La *Gita*, come indica questo termine sanscrito, è un "canto", e avendo l'appellativo di *Bhagavad* (divino) è invero degno dell'altissimo soggetto preso come argomento della trattazione, cioè, l'Assoluto stesso, e nei suoi diversi capitoli ci si può orientare per una interpretazione della vita e trovare un significato nell'esistenza, che non solo consola, ma sostiene. Bisogna ammettere, comunque, che nessuna semplice trattazione della filosofia umana può mai toccare nemmeno il lembo della veste della Verità stessa, perché anche le più forbite parole sono solo un veicolo temporaneo ed imperfetto delle Idee pure, che appartengono al mondo degli ancheggiai. Solo un conoscitore delle Idee, può essere stato l'autore della *Bhagavad Gita*, e nel poema si scorge l'opera grande e magnifica di un Genio.

Nel suo disegno generale va ricercata una concezione grandiosa, e nei suoi dettagli l'unione costante della semplicità con il grandioso, che sono i segni veri di un classico genuino. Non solo nella sostanza e nella materia della sua poesia, ma anche nello stile e nel modo, c'è un marchio inconfondibile ed un accento di grande bellezza, di valore, di potenza. Il contenuto e il materiale della *Gita* acquistano un carattere particolare, di verità e d'importanza, mentre Il suo nobile linguaggio e l'elevato movimento danno un'ulteriore bellezza allo stile e alla struttura del poema.

La ghirlanda di versi

I

Aiuta la Natura, e lavora con lei, e la Natura ti considererà uno dei suoi creatori e ti renderà obbedienza.

E aprirà dinanzi a te le porte delle sue camere segrete e scoprirà al tuo sguardo i tesori nascosti nel più fondo del suo puro, virgineo seno. Incontaminata dalla mano della Materia, essa mostra i suoi tesori solo all'occhio per il quale non ha velo nessuno dei suoi misteri.

Le masse dell'India, da tempo immemorabile, sono state educate e tenute assieme in una singola unità culturale dalla tradizionale ed antica esposizione orale di classici come la *Gita,* inserita nell'epica del *Mahabharata,* attraverso dissertazioni pubbliche, e non da libri stampati. Bisogna tener presente che ci furono tempi in cui la gente era considerata letterata non secondo l'accezione moderna della sua capacità di leggere, di scrivere, o di esaminare riviste, giornali ed altre cose simili della ponderosa letteratura effimera, bensì dalla sua capacità di assorbire la cultura vera della mente e del cuore attraverso le orecchie, piuttosto che attraverso gli occhi. Se ci è possibile visualizzare che i poemi epici di Vyasa, di Valmiki o di Omero erano composizioni orali, possiamo facilmente comprendere la trasformazione della società dall'antico al moderno per la modificazione delle forme di esperienza e della visuale mentale, prima per l'alfabeto fonetico, poi per la stampa, ed ora per la diffusione dell'elettronica.

Fin dai più antichi tempi l'insegnamento era tramandato per tradizione orale, dove le verità spirituali erano presentate in forme simboliche attraverso il mito e l'allegoria, l'inno e la poesia. Né le verità profonde erano indiscriminatamente diffuse con i mezzi della radio-telecomunicazione. "Non gettare le perle ai porci" era una tradizione dei vecchi tempi. Gli antichi erano troppo saggi per sbandierare irriverentemente la saggezza sacra, e sapendo molto bene che ne sarebbe derivata una degradazione spirituale, stesero un velo di segretezza sulle cose sante e sacrosante.

Il discepolo doveva essere meritevole della sacra fiducia, e solo quando era riuscito a rendersi accettabile al *Guru* (Maestro), gli venivano impartite poche lezioni, che erano ancora in forma di allusioni e di aforismi. Certe verità venivano date sotto forme di simboli e di cifre, a seconda del temperamento e del talento del discepolo. Questi doveva meditare sul. significato interiore dei segni e dei simboli, e tentare di ottenerne la delucidazione attraverso la percezione e la ragione ed, infine, la realizzazione, attraverso Viveka (Budhi) o la facoltà discriminativa. "Realizzazione" significa solo realizzazione del Sé o Brahma, e il mezzo per il suo raggiungimento era un processo continuo di auto

scoperta che gli dava una più grande libertà interiore, in breve, che lo conduceva ad una più autentica realizzazione del Sé, ad una più profonda convinzione della Fratellanza Universale.

Inoltre, potrebbe essere ricordato che la poesia e la mitologia hanno preceduto la filosofia e la scienza, proprio come testimoniano gli Inni Vedici, il documento più antico della mente umana. Essendo la creazione di poeti e di veggenti ispirati, gli Inni presentano il risultato di riflessioni coscienti sull'origine del mondo e sull'Essere Supremo. Può la creazione artistica di qualche opera moderna superare per profonda capacità di penetrazione e per acuto intuito Il Nasadya Sukya (Il 129° Inno del X Mandala) del *Rig Veda*, che è Il fondamento persino della conoscenza spirituale delle *Upanishad* e della *Gita?*

Niente esisteva, né il cielo luminoso,

Né l'immensa volta celeste al di sopra delle nostre teste.

Che cosa vi era per coprire tutto? Per tutto proteggere?

Per tutto celare?

Era forse l'abisso insondabile delle acque?

Non esisteva morte, eppure niente era immortale.

Nessun limite fra il giorno e la notte...

Regnavano le Tenebre e tutto al principio era velato,

In un'oscurità profonda, un oceano di luce.

Il germe che dormiva ancora nel suo involucro

Sbocciò, quale natura una sotto l'influenza del calore ardente.

Chi conosce il segreto? Chi l'ha qui proclamato?

Donde è sorta questa creazione multiforme?

Gli stessi Dei vennero in esistenza più tardi.

Chi conosce ciò che le ha dato origine?

Se la sua volontà creò o rimase muta,

Il più Alto Veggente che è nei cieli

Lo saprà, o forse non lo sa.

Come può un mortale comprendere ciò che forse nemmeno il più alto Veggente conosce? Nell'antichità l'Esistenza Assoluta non fu mai indicata, e nemmeno menzionata, con un qualsiasi nome tranne che allegoricamente. Il culto fra g1i Indù *cognoscente*, non è

mai esistito, come per i Greci, in una fervente adorazione dell'arte e di una forma meravigliosa, che finirono con il portare all'antropomorfismo. Mentre gli antichi Greci adoravano la forma, solo Il saggio Indù "percepiva la relazione vera fra la bellezza terrena e la verità eterna", che l'ignorante non ha mai compreso, in nessun tempo. Commentando ciò, H.P. Blavatsky precisa:

"L'evoluzione dell'IDEA DI DIO procede velocemente con l'evoluzione intellettuale propria dell'uomo. Così la verità è che l'ideale più nobile ai quale lo spirito religioso di un'epoca può elevarsi, apparirà solo una grossolana caricatura alla mente filosofica di un'epoca successiva! Gli stessi filosofi dovevano essere iniziati ai misteri percettivi prima di poter afferrare l'idea corretta degli antichi in relazione a questo soggetto altamente metafisico. In caso contrario, al di fuori di una tale iniziazione, per ogni pensatore vi sarà un "Non andrai più lontano di così", tracciato dalla sua capacità intellettuale in modo chiaro ed inconfondibile, così come è tracciato per Il progresso di ogni nazione o razza nel proprio ciclo, dalla Legge del Karma. Al di fuori dell'Iniziazione, le idee del pensiero religioso contemporaneo avranno sempre le ali tarpate e rimarranno incapaci di elevarsi più in alto.. ." (Dottrina Segreta, I, 326).

I più alti voli del pensiero umano, dunque, debbono sempre approdare molto lontano dalla verità: e quindi la mente dell'uomo sembra destinata per sempre ad essere confinata nelle sotterranee prigioni dell'ignoranza. Come può essa cercare la luce della conoscenza, e liberarsi? Sebbene non tutto Il segreto della creazione possa essere rivelato, una fugace occhiata nelle misteriose attività della Natura è sempre possibile ad un uomo saggio attraverso uno studio rigoroso dei classici immortali sul soggetto, e cioè, *gli Inni Vedici,* la *Bhagavad Gita,* e la *Dottrina Segreta.*

E' risaputo che con Il munifico uso dell'allegoria, del mito e della mitologia, gli antichi hanno preservato i Misteri e le Dottrine Occulte. Dalle Epistole di S. Paolo Ai Corinzi e Ai Galati, risulta evidente che nei tempi arcaici il mito era il metodo universale preferito di insegnamento.

"E' scritto che Abramo ebbe due figli, il primo da una schiava, il secondo da una donna libera... le quali cose sono un'allegoria",

che ovviamente si riferiva alla natura duale del Manas[2]. In realtà, è confermato da coloro che sanno che i libri storici del *Vecchio Testamento* furono scritti in una forma allegorica. Spiegando l'antico uso dell'allegoria e della mitologia, H.P. Blavatsky ci fornisce alcune importanti informazioni:

"Nella prima (l'allegoria) la verità doveva essere dedotta: il simbolo esprimeva invece qualche qualità astratta della divinità, che i profani potevano facilmente apprendere. Il suo senso più elevato terminava qui. Da allora in poi, fu adoperato dalla

2 La mente *(manas)* razionale schiavizzata dai desideri e dalle passioni detta anche "anima animale", e la mente libera da ogni brama e sofferenza, detta anche "anima umana". - N.d.T.

moltitudine come un'immagine da usarsi nei riti idolatri. Ma l'allegoria era riservata per l'interno del santuario, dove solo gli eletti erano ammessi. Di qui la risposta di Gesù quando i suoi discepoli gli domandarono perché parlasse alle moltitudini in parabole. "A voi", egli disse "è dato di conoscere il mistero del regno del Cieli, ma ad essi non è dato'...

Nei Misteri minori una scrofa veniva lavata per simboleggiare la purificazione del neofita; così come Il suo ritorno nel fango indicava la natura superficiale dell'opera che doveva essere completata.

Il Mito è l'insegnamento celato dell'anima. L'impronta caratteristica del mito è di convertire una riflessione in storia (una forma storica). Come nell'epica, così nel mito, l'elemento storico predomina. I Fatti (gli eventi esterni), spesso costituiscono la base del mito, e con essi sono intessute le idee religiose.

L'intera allegoria di Giobbe è un libro aperto per chi comprende il linguaggio figurato dell'Egitto, così com'è tramandato nel *Libro dei Morti*... Come ogni persona bene informata sa, l'Iniziazione ai Misteri era una rappresentazione drammatica di scene del mondo sotterraneo. Tale era l'allegoria di Giobbe *(Iside Svelata,* Cap. II, p.448-49, Ed. Armenia, Milano)

II

“La Sostanza (a noi) sempre invisibile ed immateriale presente nell’Eternità getta la sua ombra periodica dal proprio piano nel grembo di Maya”, dice un trattato occulto. La Dottrina di *maya* o illusione, è ora divenuta alquanto familiare, poiché in quest’epoca materialista le nostre esperienze cambiano continuamente, portandoci ogni giorno nuova conoscenza che mette da parte quella del passato. Le impressioni dei sensi, assimilate dal pensiero e dal sentimento, costituiscono la base dell’attuale conoscenza. Essa è più speculativa che effettiva, risiede più nel regno delle idee mentali che non in quello del Reale, e si occupa di ciò che “è in divenire” invece di che “E’ “.

“Niente è permanente eccetto l’esistenza assoluta una ed ignota, che contiene in sé il noumeno dl tutte le realtà. In qualsiasi piano la nostra coscienza possa funzionare, sia noi, che le cose che appartengono a quel piano, siamo, per il tempo che dura, le nostre uniche realtà”. *(Dottrina Segreta,* I, 40, ed.or.).

L’Essenza unica infinita e sconosciuta esistente da ogni eternità, che trascende tutte le realtà relative e sulla quale ogni speculazione è impossibile, e che appare in armoniosa e regolane successione sia come passiva sia come attiva, non poteva essere resa più chiaramente dal grafico datoci da H.P. Blavatsky, che così descrive i vari stadi della manifestazione:

“La prima figura è un semplice disco◯. La seconda, nel simbolo arcaico, mostra un disco con un punto al centro ☉. La prima differenziazione nelle manifestazioni periodiche della natura eterna, senza sesso e infinita, "Aditi in Quello" (Rig Veda), il punto nel disco, o Spazio potenziale entro lo Spazio astratto. Nel suo terzo stadio, il punto si trasforma in un diametro⊖. Ora simboleggia una Natura Madre immacolata e divina entro l’Infinitudine assoluta che tutto abbraccia. Quando il diametro orizzontale è intersecato da un diametro verticale⊕ diventa la croce del mondo. L’umanità ha raggiunto allora la sua terza Razza-Radice (la lemuriana, *nota del traduttore).* E' il segno dell’origine della vita umana. Quando la circonferenza scompare e rimane solo la croce +, è segno che la caduta dell’uomo nella materia si è compiuta, e che ha inizio la Quanta Razza (l’atlantidea, *nota del traduttore*). La croce nel cerchio simboleggia il puro panteismo. Quando la croce non è circoscritta, il segno diventa fallico. Essa aveva lo stesso significato, nonché altri, del TAU inscritto nel cerchio, o "del martello di THOR", la così detta croce Janina, o Svastica inscritta in un cerchio”.

E’ questo il grande tema che tratta la *Bhagavad Gita,* ma non compreso come tale poiché, sfortunatamente, essa è stata considerata per molto tempo un trattato sul culto Bhagvatha, reso popolare dal Vaishnaviti che collocano Vishnu in una posizione ipostatica suprema che ricorda un Dio teistico. Ma è giunta l’ora di considerare il poema come un trattato della *Dottrina Segreta* poiché esso dà “la storia della creazione e di questo mondo dall’inizio fino ai nostri tempi”, che, secondo T. Subba Rao, un esoterista di considerevole reputazione, “è composta di sette capitoli, il settimo dei quali non è stato ancora scritto” *(Dottrina Segreta,* 1,5 ed.or.)

Questo poema immortale con tutta la sua ricchezza ed esuberanza di idee trattate in 18 Capitoli, è come una giungla selvaggia nei cui fitti sottoboschi ognuno può smarrire la strada. Ma la sua flora è così varia e cosi bella che non di rado più di un commentatore ha confuso la foresta con gli alberi, seguendo ognuno un proprio sentiero particolare. In India, molti milioni di persone hanno studiato il libro, ci sono migliaia di commentari su questo poema, e non passa giorno che non ci siano un centinaio di conferenze pubbliche sull'argomento, richieste e attese da un largo numero di appassionati. Ma èraro trovare qualcuno che interpreti questo poema come "un grande panorama della Legge sempre periodicamente ricorrente, impressa sulle menti plastiche delle prime razze dotate di Coscienza, da Coloro che la riflettevano dalla Mente Universale" *(Dottrina Segreta*, I,269, ed.or.). Ciò che la *Gita* insegna è stato interpretato in modi diversi dagli esponenti delle sei Scuole filosofiche dell'India, a seconda dei propri sistemi individuali, dimenticando che l'insegnamento della *Gita* appartiene alla sintesi delle sei Scuole, la settima, che è la Dottrina Esoterica.

Allo scopo di comprendere questo poema nel suo concetto unitario, i seguenti versi del *Nava Ratma Malika* di Shankaracharya possono forse servire come un filo di Arianna per penetrare nei suoi affascinanti labirinti, e scoprire così la luce:

"Il cui corpo rifulge di una ghirlanda di fiori,

di catenelle alle caviglie, di una corona e di ornamenti all'orecchio,

il cui piedistallo è l'apice della corona portata dal Signore, la Grande Causa.

Che ha un serpente, una fune, una freccia, una prora e un pungolo.

Che ha una cintura dorata e la cui fronte è segnata dal terzo occhio.

Questa Dea suprema io contemplo. "

In questi versi di Shankaracharya può essere trovata una chiave per comprendere, attraverso la loro metafora, la natura dell'Assoluto. In termini di nomi e di forme che offrono l'uso di un'immagine concettuale a tre dimensioni, Il devoto contempla nella regione della mente il senza forma, il senza nome e l'ineffabile, dando alla materia cosmica noumenica ed indifferenziata un aspetto fenomenico.

In termini meno metafisici ma in una forma poetica, Shankaracharya fa riferimento qui ai primi germi della manifestazione scaturita dal noumenale usando la similitudine della "ghirlanda", che ovviamente suggerisce Il moto parabolico di qualsiasi oggetto che venga catapultato. In termini apparentemente quasi identici, Omar Khayyam fa riferimento a questo moto primordiale quando descrive l'aurora

"Che lancia la pietra che colpisce al volo le stelle.

Ed ecco! Il cacciatore dell’Oriente ha catturato

la torretta del Sultano con un laccio di luce”.

(Omar Khayyam, Stanza I).

Shankara stabilisce questa curva parabolica fissando l’ornamento delle caviglie alle due estremità della ghirlanda, e all’apice una corona. Ed è come se volesse afferrare al volo un arcobaleno piazzando due vasi d’oro alle due estremità dove esso tocca la terra. Al di là di questa vaga immagine, il poeta riesce a vedere un volto umano con il soprappiù degli orecchini, e la forma è ora collocata su di un piedistallo che in un altro verso, nelle parole di Shankara, è pittorescamente descritta come un loto pienamente sbocciato che galleggia sulla vasta nebbiosa regione acquosa. Le aperte distese attorno alla corona emergono dalla bruma segnando il punto centrale, che porta tutto il volto a risvegliarsi dalla sua condizione primordiale. Il punto determina il centro e gli occhi simili ai petali del loto costituiscono il cerchio interno dentro il volto, che è esso stesso una sfera più grande.

III

Una volta capaci di percepire la struttura interiore di questo poema nella luce di tale immagine, molte difficoltà sembrano essere risolte. Sia se consideriamo l'intero schema del 18 Capitoli come un laccio di luce o come una ghirlanda di versi, lo sviluppo del loro tema può essere chiaramente compreso. Ci si chiede se gli antichi non adottassero la struttura della parabola piramidale per significare i primi stadi della manifestazione scaturita dal noumenale e dall'immanifesto. E', questa, la stessa veste e forma date dagli architetti ai santuari del culto per tutte le religioni settarie, che sia nella forma di un gopura (indù), di un campanile (cristiano) o di una cupola semicircolare (islamico), tutte queste forme, secondo l'ignorante punto di vista popolare, hanno un carattere fallico[3]. Anche il volo dell'Apollo verso la luna, assume necessariamente questa forma con le due caviglie fissate a Cape Canaveral, nell'Oceano Pacifico, mentre l'orbita intorno alla luna è la Corona.

Nella *Gita* è stata intrecciata una ghirlanda di settecento fiori, e deposta come un'offerta all'Essenza sconosciuta e inconoscibile. Anche se H.P. Blavatsky presenta l'origine e lo sviluppo dell'universo in modo geometrico, Shankaracharya descrive qui i differenti stadi in evoluzione scaturiti dall'Immanifesto, all'alba della creazione, in una forma iconografica.

E' un'affascinante storia in sette stadi, raffigurati nelle Sette Stanze del *Libro di Dzyan*. In questa descrizione è trattata dapprima l'apparizione dei centri di forza *(Fiat Lux!*: Che i Figli della Luce appaiano!), le particelle invisibili o gli atomi primordiali che diventano molecole e poi soli. Il moto unico, la forza propellente all'interno di tutte le forme di energia, FOHAT, dà infine l'impulso alla forma. Nella filosofia esoterica, l'unica legge fondamentale è l'unità sottostante a tutte le cose che sono nell'universo, che si basa sull'asserzione che Fohat, apparendo in sette forme, coesione, movimento, calore, luce, suono, magnetismo ed elettricità, agisce sulla materia cosmica per portare a termine Il disegno dello Spirito. La modalità dell'azione dell'energia è descritta come un movimento

---

3 E' affascinante leggere le note di H.P. Blavatsky sul fallicismo pagano nei simboli cristiani, ed il "perfezionamento del fallicismo da parte dei Rabbini, la sua completa apoteosi, l'essere divino trascinato nell'animale, il sublime nella grossolanità del terrestre... troviamo alquanto stolto che scrittori cattolici esprimano la loro collera e la loro indignazione con frasi come queste: "In una quantità di pagode la pietra fallica, simile al *betylos* greco, rievoca brutalmente la forma indecente del *Lingham*..". Prima di lanciare calunnie su di un simbolo il cui profondo significato metafisico è troppo elevato per i campioni moderni della religione del sensualismo *par excellence*, il Cattolicesimo Romano, per intenderci, essi hanno il preciso dovere di distruggere le loro Chiese più antiche, e cambiare la forma delle cupole dei loro templi... Tutti questi campanili, torrette, cupole e templi cristiani, sono infatti la riproduzione dell'idea primiva del *lithos*, il fallo eretto". *(Iside Svelata*, II, p. 15 ed. Armenia).

Perfino le moderne strutture per i reattori atomici, con i tunnel sotterranei che spuntano dal mare, somigliano moltissimo, secondo un architetto ingegnere, al lingham specia1mente se viste dall'alto. In realtà, essi sono "i nuovi Templi di una volta".

vorticoso, sia nella formazione di una nebulosa che nella condensazione della nebulosa in un sistema solare o nei pianeti. In questa stanza, Shankaracharya ha anche fatto riferimento allo stesso movimento, Il movimento primordiale, che, egli afferma, è parabolico, simile ad una Ghirlanda.

L'unica integrità ed unità di tutta l'esistenza in Brahman, così come suggerita attraverso questa immagine, scaturisce dal niente, si manifesta per un periodo, e ritorna alla sorgente dalla quale è emersa. Anche Il destino dell'uomo è pienezza e perfezione dell'essere, per diventare immediatamente individuale ed universale attraverso una diretta e cosciente fusione con la Sorgente di tutto. Le idee di libertà (mukti) e di Eternità non dovrebbero rimanere degli ideali, ma dovrebbero diventare fatti dell'esperienza pratica.

La *Gita* mostra che questo adempimento può essere realizzato con il non attaccamento nelle attività della vita, con una trascendenza della meschina e separativa coscienza personale nella quale sembriamo essere naturalmente confinati. L'uomo deve offrire se stesso all'Assoluto come una ghirlanda, trascendendo tutte le forme della separatività rappresentate dall'aspetto Prakriti della realtà. I suoi due piedi rappresentano l'essere radicato sulla *terra ferma,* ma egli è già in una condizione da poter trascendere questa separatività con la sua testa (la corona) fissata sull'altro aspetto della realtà conosciuta come para-prakriti, il principio della vita, dell'unità e della continuità, per il quale il mondo perdura come un unico insieme. Queste sono le due Prakriti (natura) raffigurate nel capitolo VII, 3-5 della Gita, che Shankaracharya ha iconograficamente rappresentate nei versi citati dal *Nava Ratna Malika* come le catenelle alle caviglie (Anklet) e come la corona (Kirita).

IV

L’architettura stessa della *Gita* ci aiuta a comprendere con chiarezza quest’antica dottrina esoterica circa l’aspetto unitario della realtà. I primi capitoli del discorso, che iniziano dalla più crudele delle guerre, sono come le catenelle alle caviglie (Nupura) che fissano saldamente la dottrina alla terra provando che questa filosofia è per la realtà vivente e non per le torri d’avorio, e che ha a che fare con 1e correlazioni abituali spazio-tempo del mondo, dando origine, nell’espressione della Scuola Sankhya, alle percezioni del mondo separato dagli oggetti. Ma essa lentamente devia su entrambi i lati nelle pseudo-infinità, senza nessuna concepibile fine o incontro del loro estremi. Ciò porta alla concezione vedantica che tutta questa varietà è intesa come una confluenza, “dovunque e sempre”, per cui la Realtà esiste come un’unica unità.

Poiché questo concetto unificante della presenza dotata di ubiquità è simile all’arcobaleno che non ha dimensione alcuna, esso trascende tutte le nozioni terrene di interpretare l’esistenza in termini di spazio e di tempo, essendo, nelle parole del poeta,

“...scritto sull’acqua, figlio della terra e del cielo,

Spuntato dal suolo, eppure aleggiante verso l’alto,

Incontaminato, gioioso, forte nella passione della bellezza

E vibrante con il canto dei colori dell’arcobaleno”;

(John J. Rooney - *Lines on Keats*

per cui il concetto di Brahman descritto nei Capitoli VIII, IX e X della *Gita*[4], raggiunge il punto più alto del conseguimento umano. E' naturale, quindi, che essendo questo il cuore dell’insegnamento della *Gita,* sia custodito nella chiave di volta dell’arco. La Realtà non può essere contenuta nei limiti dell’intelletto logico dell’uomo, quindi, si presta ad essere conosciuta nel solo modo in cui può esserlo, conoscenza per identità con essa. In tale esperienza, tutte le definizioni perdono la loro rigidità e tutte le possibilità rivelano la loro verità. L’Uno può essere Molti, senza cessare di essere Uno, quando l’uno non è un’unità numerica. Qui lo *Jiva*[5] individuale è capace di realizzare in se stesso questa unità brahmanica o Assoluta, ed adempie così allo scopo dell’evoluzione conseguendo l’eccellenza dell’Immortalità, della Liberazione, ecc. Per un’anima simile il mondo non esiste più, poiché esso, l’uomo comune, esiste come un’apparizione fenomenica.

4 Questi Canti sono rispettivamente intitolati: “Lo Yoga del Supremo ed indistruttibile Brahmam”; “La Yoga della Sovrana Sapienza e del Sovrano Potere”; “Lo Yoga della Manifestazione”. - N.d.T.

5 La Monade o Atma-Buddhi. - N.d.T.

Nel Capitolo XII[6] c'è di conseguenza un declino nella parabola, che ha raggiunto il suo zenit ed è ora sul sentiero discendente. Il *Viswarupa Darsana,* la Visione del Signore come un'apparizione prodigiosa è, se presa alla lettera, una prospettiva falsa delle cose, la visuale mayavica, nella quale le cose si trovano come separate e distaccate, ed il mondo appare come discontinuo.

"Sappi che la saggezza che in tutta la natura percepisce un unico principio indivisibile e incorruttibile, non separato negli oggetti separati dei sensi, è della qualità sattva[7]*.*

La conoscenza che nel mondo degli esseri separati percepisce principi differenti e molteplici appartiene a rajas, la qualità della passione.

Ma quella conoscenza, del tutto senza valore, grezza, che si attacca ad un unico oggetto come se fosse il tutto, che non vede la vera causa dell'esistenza, è della natura di tamas, indifferente e buia"

(Gita, VIII,20-22).

Brahman, come descritto nei capitoli centrali, è la concezione dell'unità di entrambi gli aspetti, Il soggettivo e l'oggettivo, della Realtà, senza che nessuno dei due sia in alcun modo irreale o illusorio. "La Realtà Unica: il suo aspetto duale nell'universo condizionato", essendo sia il soggetto che l'oggetto sempre e per sempre uno. Brahman, l'Assoluto, è a-advitiya, non c'è altro al confronto di esso. La mentalità finita dell'uomo, dovuta al suo esprimersi solo da un punto di vista oggettivo o esteriore in termini di spazio-tempo, ha oscurato l'unità interiore del tutto in Brahman. La visione dell'evolversi. esteriore (pravrithic) ostacola l'intuizione dell'involversi interiore (nivrithic) del tutto in Brahman. Nei capitoli centrali, l'intima percezione dello Spirito ha sviluppato un livello tale che Il dualismo fra materia e Spirito è svanito. Conoscere Brahman è *realizzare*, sperimentare, che tutto è uno. E' *essere* uno e percepire che le coscienze delle diversità non sono definitive.

Ma l'Uomo originale, eterno (Il Nara), essendo come essere finito, soggetto solo ad una visione esterna, non può rimanere a lungo sulla cima della montagna senza avere vertigini, poiché per i suoi occhi mortali la visione di Pisgha è insostenibile, e quindi, nel capitolo XI,3, Arjuna sollecita Krishna: "Io ora desidero vedere la tua forma divina". Come può la Deità Universale, in quanto Spirito o Luce che intensamente pervade e che, nelle parole di Vallalar Ramalinga Swami, non è

"né qui, né li, ma dappertutto",

---

6 "Lo Yoga per mezzo della fede". - N.d.T.

7 Uno dei tre *Guna,* o qualità, inerenti alla materia differenziata, cioè: *sattva* purezza, quiete; *rajas,* attività, desiderio; *tamas,* ristagno, pesantezza, decadenza. - N.d.T.

essere immaginata come una forma nello spazio? La continuità e l'unità dell'universo in quanto Brahman possono essere *realizzate* solo come cognizione diretta dell'anima, non possono essere *viste* come un'immagine. Ma la meditazione è finita, e gli ultimi capitoli, come un risveglio alla realtà, sono costruiti in modo tale da costituire un altro pilastro dell'arco che raggiunge la terra. Concepiti in un realismo positivo, solido, attuale, in confronto all'Assolutismo del nucleo centrale, essi si allontanano dalla conoscenza diretta e intensiva del Sé che proviene dall'interno, e l'argomento dei valori spirituali della vita è dato in un'esposizione oggettiva e con discussioni dettagliate su problemi empirici e pragmatici, che, nell'immaginazione dl Shankaracharya, diventano gli orecchini *(kundala*) e il piedistallo *(padapitika)* della Deità manifestata.

V

Questo lungo poema di diciotto capitoli tratta di un'unica verità, il Sé, in un crescendo continuo, ed i capitoli iniziali devono essere considerati solo per una comprensione analitica così come un libro di anatomia può avere parecchie suddivisioni quali la testa, il torace, gli arti, ecc. Ciascun capitolo è collegato agli altri, descrivendo un aspetto particolare della vita che, in un'ordinata sequenza, conduce al successivo. Ciascuno ha una propria struttura che segue lo stesso modello dell'inizio, ascesa e caduta, argomento e conclusione *(purva pakshin),* con le regolari suddivisioni. Quasi ogni capitolo si conclude con la descrizione di uno yogi tipico, di uno che nella vita si conforma ai sentieri assolutisti, che ha raggiunto la vetta e che aspira sempre verso la più alta. Questo può essere particolarmente osservato nei sei o sette versi conclusivi dei capitoli X, XI, -XIII e XIV, nei venti versi che concludono Il capitolo II, e nei sei o sette versi centrali dei capitoli IV (20-23), VI (25-29), XVIII (43-49). Questi versi costituiscono in un certo senso l'intelaiatura sulla quale si poggia l'intero edificio filosofico della *Gita.*

In un altro senso, l'intero poema può essere diviso in tre ampie sezioni o *Sakhas* (rami), e ognuna di esse comprende sei capitoli. Nella prima sezione, (C.I-VI), le discussioni preliminari concernono le varie scuole filosofiche prevalenti a quei tempi, cioè, Sankhya, Sanvasa, Karma, Inana, ecc., ognuna considerata come uno Yoga, un sentiero verso la salvezza. La seconda sezione (C.VII-XII) costituisce l'arco principale della porta della saggezza, che raggiunge Il suo apice nei capitoli IX e X. Vi è esposta la dottrina che riguarda la meta finale della vita umana, e da questo punto di vista si può avere un'indicazione per la riconciliazione delle idee difformi della prima sezione. Gli ultimi sei capitoli sono dissertazioni particolari su tali temi profondi e metafisici, come l'effettivo e il percepibile, la triplice modalità della natura, come pure la triplice natura di *puruska* (il Sé spirituale), ecc., ecc., che sono gli stati trattati in forma introduttiva nelle prime sezioni.

La costruzione del poema può essere vista come un movimento in tre parti paragonabili anche ai tre stadi del lancio dell'Apollo 12. Dopo il primo decollo da Cape Canaveral, cui ovviamente corrisponde il capitolo I quando Arjuna chiede a Krishna di piazzare il suo carro fra le due armate, il poema prende il volo nei primi sei capitoli, dove l'obbiettivo è naturalmente quello di sciogliere l'anima dalle catene del corpo. Dal capitolo VII in poi è mostrato un altro decollo (nella nave ammiraglia Yankee Clipper), quando la scienza reale dell'Assoluto è rivalutata con rigorosa adesione alla rivalutazione dell'insegnamento vedico già iniziato dalle Upanishad e quando le scuole razionali eterodosse di filosofia vengono ad un accordo con le scuole cosmologiche ed escatologiche per formare un corpo unitario di saggezza. In breve, è la sommersione del ruolo sensorio in favore della mente, perché chi volesse sfuggire alla schiavitù del Karma deve innalzane la sua individualità al di sopra dell'ombra, nello splendore del sole, come indicato nella *Luce sul Sentiero:*

"Egli deve innalzarsi al di sopra delle regioni in cui opera Karma, cioè, la superficie della terra che è scabra e sudicia, piena di splendidi fiori Il cui polline macchia, e di parecchie sostanze che si attaccano e diventano attaccamenti. Ma al di sopra c'è sempre il cielo".

Questo è indicato dal decollo che prende il volo dal capitolo VII, e desiderando di essere senza Karma, l'uomo guarda all'aria come ad una patria, e dopo di essa all'etere.

Così, i capitoli IX e X, paragonabili al modulo lunare dell'Intrepid che atterra sulla luna e sonda l'Oceano delle Tempeste, costituiscono l'alto livello dell'insegnamento della *Gita.* In un altro senso, anche una barra di uranio introdotta all'interno del reattore atomico e che venendo in contatto con l'acqua pesante libera l'energia in un'interminabile reazione a catena, potrebbe essere paragonata all'uomo che, dopo essersi purificato da tutti gli attaccamenti karmici, è nuovamente nato.

VI

La *Gita* è fondamentalmente un canto, ed è quindi naturale che la sua strutturazione proceda nella forma di una sinfonia, della quale ognuno del suoi tre movimenti è impareggiabile in potenza costruttiva, espansione, magnificenza di idee. La sua introduzione, essendo intessuta di mistero e di intensità, può essere comparata ad una sinfonia di Beethoven, poiché inizia sul campo di battaglia, quando le frecce hanno già cominciato a solcare l'aria. Da una regione dove tutto sembra nebuloso e indefinibile, emerge il primo presagio di un tema che fra poco colpirà il lettore, quando Arjuna abbassa il suo arco, il cuore sopraffatto dall'angoscia, e grida: "lo non combatterò". Un sobbalzo simile è avvertito nella portentosa apertura della Nona Sinfonia dl Beethoven, (Es.6l), quando l'intera orchestra interviene all'unisono con la forza del fulmine di Giove. Nel capitolo II lo stesso tema è riaffermato in una chiave minore, ma le parole di Krishna ne sostengono inesorabilmente la marcia e nelle sequenze successive prorompono fino alla grande disquisizione sulla filosofia Sankhya, finché non raggiungiamo il passaggio del secondo gruppo particolare, cioè, la questione vedantica quando Krishna osserva (II,33):

"Questo insegnamento che ti è impartito si riferisce al Sankhya. Ascolta quello sullo Yoga[8]*, la qual conoscenza possedendo sarai per sempre liberato dai legami del Karma e al di sopra di essi t'innalzerai".*

Dopo la rivalutazione della filosofia del Sankhya nella prima metà del capitolo, nella seconda metà viene anche analogamente valutata la tradizione più razionale della scuola del pensiero radicale. Che non ci sia differenza alcuna fra le due posizioni filosofiche del Sankhya e dello Yoga, è energicamente affermato nel capitolo V,4-5[9], cosicché il titolo del capitolo: "Lo Yoga della rinunzia delle azioni", potrebbe essere giustificato dal fatto che le due scuole di pensiero sono state adeguatamente sintetizzate. La sinfonia procede verso il gigantesco finale di 120 luminose battute, analoghe a quel famoso passo pertinente al Brahmastithi, lo stato dell'Assoluto, dove è data la definizione dell'uomo di contemplazione.

Nel secondo movimento, il Poema raggiunge la sua apoteosi nei capitoli IX e X, dove il contributo della *Gita* come una rivalutazione della saggezza antica è notata non solo nel suoi aspetti esoterici, ma anche in quelli completamente e semplicemente pratici. Per la prima volta vediamo che la mente di Arjuna non pone più interrogativi, ma avendo essa

---

8 Il Sankhya è la *sapienza* circa il Supremo Sé, lo Yoga è il *mezzo* o il *metodo* attraverso il quale tale sapienza può essere conseguita. - N.d.T.

9 V.4: "I fanciulli, non i saggi, dicono che il Sankhya e lo Yoga sono differenti. Colui che l'uno o l'altro soltanto segue correttamente ottiene il frutto di entrambi" V.5:"Lo stato che dai seguaci del Sankhya è raggiunto, da quelli dello Yoga è conseguito del pari Quegli che vede che il Sankhya e lo Yoga sono uno, vede (veramente)". - N.d.T.

stabilito un rapporto con il Guru, l'iniziativa del discepolo è rilassata, ed è l'Istruttore stesso ad occupare Il centro della scena. I versi che aprono il capitolo IX descrivono la natura del soggetto che sarà trattato. L'Assoluto, rappresentato da Krishna, dichiara inequivocabilmente nel capitolo IX-29, che non ha interesse né per il bene né per Il male, ma è indifferente in egual misura per entrambi.

"Io sono lo stesso verso tutte le creature. Niuna io ne odio e niuna mi è cara". Questa neutralità e questo distacco denotano il più alto livello di purezza che può essere raggiunto nell'insegnamento della *Gita*.

Tutti gli aspetti antropomorfici della Divinità sono stati cancellati e ciò che percepiamo è un'idea inclusiva e pura dell'Assoluto, e come lo stesso Istruttore spiega nel capitolo IX-11: solo gli sciocchi sono influenzati dagli aspetti manifestati, e sono incapaci di afferrare l'idea dell'Assoluto nella sua purezza e totalità. Il discepolo ha lasciato non solo la regione dei sensi, ma anche quella della mente, donde questo capitolo si apre con quella incisiva frase "A te che non cavilli né diffidi". Egli ha raggiunto la regione dell'etere, o *ambara*, e i capitoli centrali, quindi, simboleggiano la danza cosmica di Nataraja nel Chidambaram.

Gli ultimi sei capitoli costituiscono Il terzo movimento della sinfonia, dove le tesi principali dei due primi movimenti sembrano per il momento lasciate cadere, per essere poi introdotte quali variazioni sperimentali come il Bakthi Yoga, il Kshetra e il Kshetrajna, la triplice natura dei guna, il Purushothama Yoga, ecc., analogamente alle variazioni corali della sinfonia di Beethoven (es. 69), che è suonata dall'orchestra ed espressa in tre variazioni strumentali. La sezione che chiude il poema è apparentemente diversa dai capitoli precedenti, e, in un certo senso, potrebbe essere considerata un'appendice, poiché fissa gli aspetti particolari già considerati nei primi sei capitoli.

Ma, ancora, nel capitolo finale, analogamente a quel meraviglioso passaggio *dell'adagio* in cui Beethoven tocca altezze mistiche, le conclusioni slegate delle discussioni nei capitoli precedenti sono radunate assieme, ed il tema principale, quello di una comprensione unitaria dell'azione nel contesto della saggezza, risulta efficacemente lumeggiato. Ciò che si tenta di provare, è che i valori della saggezza devono essere entusiasmanti, regolatori e modificatori dell'azione necessaria, in un modo tale che la sublimazione dello spirito dell'attore subentri a guidarlo nel suo viaggio spirituale dal livello più basso in cui egli è preda della confusione e della necessita, alle chiare altezze della saggezza, la quale è, immediatamente, sia teorica che pratica.

VII

La caratteristica della *Gita* è di non dare nessun trattato sistematico di qualche soggetto, anche se i titoli del capitoli possono dare l'impressione che sia così. Un sistema di costruzione similare è rilevato nella *Dottrina Segreta* di H.P. Blavatsky, dove i punti essenziali svolti su qualche soggetto di fondamentale importanza filosofica sono disseminati attraverso le quasi duemila pagine del libro. Una spiegazione attendibile per questo potrebbe essere che anche se i problemi di filosofia e di psicologia non si avvicinano ad un modello sistematico della vita degli esseri umani, la costruzione deve naturalmente essere organica per aderire alla complessa situazione nella quale gli esseri umani si trovano, ciascuna delle quali implica parecchi argomenti-chiave della dottrina, o della certezza del procedimento.

E tornando indietro all'analogia della Ghirlanda prima citata nei versi di Shankara, si può notare che i due estremi della curva parabolica sono fissati alla terra da ciò che Acharya chiama "le catenelle alle caviglie (Napura). Un errore comune che può probabilmente essere fatto dal lettore, è di mettere in correlazione il primo capitolo con l'ultimo, il secondo con Il penultimo (cioè il I con il XVIII, Il II con il XVII), dando così alla *Gita* una forma esclusivamente simmetrica, ma si deve qui ricordare che la lampada della Bellezza, nelle parole di Ruskin, non è costruita su di una base esclusivamente simmetrica, e che "più nobili sono gli argomenti, meno tollerabile è la loro simmetria".

In ciascun capitolo, il numero dei versi non è sempre lo stesso. C'è qualcosa che incanta nell'ardita espressione della mente del grande Maestro, come quella di concedere tanto spazio alle "negligenze fortuite della misura e dell'esecuzione che, con ostinata deviazione, sono mescolate in modo indistinguibile, con la regolarità simmetrica e con la sontuosità perpetuamente variabile della fantasia" che, secondo Ruskin, sono le caratteristiche eminenti della grande arte. Bisogna cercare la bellezza nel dettaglio, e la nobiltà nella struttura intera, ma mai la precisa simmetria in particolari insignificanti. I versi fluiscono con il sentimento, c'è, in essi, una vita meravigliosa, mutevole, che scorre impercettibilmente attraverso ogni capitolo, che si è tentati di fermarsi a fare commenti sul poema così come talvolta si sta a contemplare con compiacimento la bella crescita degli alberi della terra, i quali non conoscono la propria bellezza. C'è un'asimmetria ottenuta con variazioni tanto ingegnose quanto quelle della Natura, e qui viene in mente l'analogia di Ruskin, che se le foglie crescessero su di un ramo nell'ordine più regolare, sarebbero tediose e monotone. La Natura conosce il modo migliore di farle crescere a casaccio e sparpagliate, eppure di renderle estremamente architettoniche, ognuna nella sua propria individuale bellezza.

Una tale estetica di asimmetria è evidente nella correlazione di parecchi versi nei capitoli II e XVIII. I versi dal 45 ai 48 dell'ultimo capitolo costituiscono da soli una sezione che mette a segno la questione dell'occupazione del tempo e dei doveri, alla quale si è già alluso nel capitolo II,31, ma mentre in questo il riferimento alla Legge del Dovere (Dharma) fu dato come un imperativo categorico, nel capitolo conclusivo del poema è trattato come una teoria nelle sue implicazioni sia pratiche che contemplative.

Questo è stato interpretato faziosamente da gruppi partigiani, come convalida di una rigorosa adesione all'artificiosa divisione delle caste; ma un esame più particolareggiato dei versi è essenziale per comprendere appropriatamente che si tratta di una divisione degli uomini a seconda del loro talento e delle loro capacità, come in una corporazione di mestieri e di professioni.

Per scoprire un parallelo con i versi successivi (49-50) dell'ultimo capitolo, non bisogna rifarsi né al primo né al secondo capitolo, bensì al III-36, dove è impostata la dottrina di Sanyasa[10]**.** La pertinenza di questo soggetto può essere compresa chiaramente solo se lo studioso tiene presente il problema iniziale posto da Arjuna, che è il filo conduttore che si dipana attraverso tutta la *Gita.* Seguendo i pochi versi che trattano in maniera graduata sia dell'azione che dell'attore che la compie, con tutti i possibili livelli e valori appartenenti al contesto dell'azione, è raggiunto uno stadio in cui è sostenuta la possibilità di trascendere completamente l'azione. Questo non è reso in qualche cieca maniera meccanicistica della scuola eterodossa razionalista sul modello del Sankhya, ma in un modo organico normale ad uno Yogi, come pure ad uno che comprende le implicazioni della filosofia Sankia.

La parola usata è *Nishkarmya siddhi* (perfezione dell'azione trascendente) che è realizzata non attraverso la pura negazione dell'azione che è definita *akarma* (non-azione) e che, quindi, non può essere adattata alla qualifica "supremo" applicata allo Yogi perfetto. Una giusta valutazione del concetto di Karma può essere ottenuta solo da una profonda comprensione delle implicazioni del Karma date in varie sezioni della *Gita,* e particolarmente nel capitolo XVIII. Avendo dato con grande quantità di dettagli i vari tipi di valori che appartengono ancora al piano relativo dell'attività della vita spirituale, la *Gita,* nel capitolo XVIII-49[11], suggerisce la possibilità di trascendere completamente l'azione dando un'idea definitiva e rivalutata della rinunzia, conforme all'essenza dell'intero poema

Se si ricerca nella *Gita* qualche discussione rivolta esclusivamente all'azione, non se ne otterrà alcuna risposta particolare. Sebbene in molti capitoli ci siano da scoprire accenni ed indizi circa la linea dell'azione richiesta ad un vero Yogi. Ed anche se ci si sofferma sul soggetto dello Yoga, molte definizioni di questo argomento possono essere trovate nel corso dei diciotto capitoli. Alcune definizioni possono essere date come esempi:

Quando lo Yoga è descritto come equilibrio sia nel successo che nell'insuccesso: *"Compi ogni azione liberandoti dai legami, fermo nella devozione, equanime nel successo e nell'insuccesso, quest'equilibrio è chiamato devozione"* (II, 48);

10 Arjuna disse: "Ma da che cosa e l'uomo sospinto come per forza e, anche contro i1 voler suo, costretto a commettere peccato?**".-** N.d.T.

11 "L'uomo il cui intelletto non è da niuna parte vincolato, i cui desideri si sono dipartiti e che ha padronanza di sé, consegue, per mezzo della rinunzia, la perfezione suprema che è la liberazione dall'attività". - N.d.T.

vivendo intento nella devozione,

“Colui che è intento nella devozione, abbandona del pari merito e peccato, perciò sii assiduo nella devozione. La devozione nelle azioni è sapienza (II,50);

quando è ottenuto con la contemplazione: *“Allorché la mente tua, confusa dalle Scritture, starà ferma e costante, allora conseguirai la devozione”* (II,53);

come antica scienza, supremo segreto della vita: *“Oggi questa dottrina da Me ti è stata dichiarata... Essa è l’altissimo Mistero”* (IV,3);

come produttore della più grande felicità: *“La rinuncia e la devozione conducono entrambe all’emancipazione, ma delle due la devozione è migliore della rinunzia delle azioni”* (V,2); come tranquillità: *“Per il saggio desideroso d’innalzarsi alla devozione, è detto che l’azione è il mezzo, e per colui che alla devozione si è innalzato è detto che la tranquillità è il mezzo”* (VI,3);

come non-attaccamento: *“Quando l’uomo non si vincola né al sensibile, né alle azioni, ed ha rinunziato a tutti i prodotti dell’immaginazione, allora vien detto che egli ha raggiunto la devozione”* (VI,4);

come pratica dell’auto-unificazione: *“(Lo Yogi) ivi seduto, concentrando la mente, dominando l’attività del pensiero e dei sensi, si dedichi alla devozione per la propria purificazione”* (VI,12);

come distruttore del dolore: *“La devozione che distrugge il dolore è per colui che è moderato nel cibo e nell’esercizio, che debitamente compie ogni azione, che è moderato nel dormire e nel vegliare”* (VI,17),

come separazione dal dolore: *“Ritengasi che questo distacco dall’unione col dolore è chiamato devozione. Questa devozione deve essere praticata con determinazione e con cuore non sfiduciato”* (VI,23);

raggiunto con l’auto-controllo: *“Ritengo che la devozione è difficile da conseguire da colui che non ha padronanza di sé, ma do colui che ha dominio di sé ed è assiduo può essere raggiunta con i mezzi (che ho descritto)”* (VI,36);

lo Yoga che usa la concentrazione: *“Colui che sbarra le porte (dei sensi), che fissa la mente nel cuore, che concentra l’alito vitale nella fronte, che costantemente medita sulla devozione” (VIII,12).*

Il crogiuolo d'oro

I

La goccia di rugiada celeste, che brilla ai primi raggi del mattino nel seno del loto, quando cade a terra diventa un frammento di argilla; ecco, la perla è ora una stilla di fango.

Proprio la prima parola del: poema, "Dharma", cioè, la vita retta che è in armonia con la saggezza, si pone contro la realtà storica di Kurukshetra, un campo di battaglia a circa cento miglia da Delhi. Significa solo che l'aspetto fisico di ogni cosa, nell'universo, deve essere rivalutato in termini spirituali dalla battaglia che sta per iniziare. E' una battaglia intrapresa quotidianamente da ogni aspirante serio, capace di guardare al viaggio della vita come all'Odissea dell'anima. Per quanto urgente e necessaria possa essere la situazione reale, il bisogno d'interpretare questa battaglia nella luce più alta dell'Assoluto è la vera nota-chiave di questo poema classico, che è risuonato all'inizio del Canto.

I mondi materiale e spirituale sono messi l'uno contro l'altro, forze simboliche del positivo e del negativo che giocano il loro ruolo sul campo del *dharma* e modellano il destino della vita. La tonalità è data all'inizio del poema come l'obiettivo dello stesso destino umano, l'uomo deve guardare oltre i fatti apparenti della vita fisica dei sensi, al fatto reale del suo essere:

Fuggi l'ignoranza, fuggi del pari l'illusione. Distogli il tuo sguardo dagli inganni del mondo. Diffida dei tuoi sensi che sono bugiardi. Ma dentro il tuo corpo, tabernacolo delle tue sensazioni, cerca nell'Impersonale l'Uomo Eterno[12]; e trovatolo, guarda all'interno: tu sei un Buddha *(La Voce del Silenzio).*

Anche se ci sono giganteschi impianti per trasformare il torio in plutonio, il laboratorio per la trasmutazione della plumbea base materiale della nostra vita fisica nella luce d'oro dello spirito, è qui, in questo corpo di carne, al quale si fa riferimento come al campo di Kurukshetra, il tabernacolo fisico dove i valori etici e spirituali devono essere rivalutati alla luce dell'esperienza. Su questo corpo di passioni animali è sovrapposto il campo spirituale di Dharma-kshetra, facendo così dell'uomo realmente la Sfinge delle ere.

"L'immagine (l'uomo) è una Sfinge che presenta l'enigma della nascita". *(D.S.* - I, 244, e.o.)

La mente dell'uomo è duale per natura, lunare nella parte inferiore e solare in quella superiore, aggiunge H. P. Blavatsky:

12 "L'ego che si reincarna è chiamato dai Buddisti del Nord il vero Uomo il quale, .in unione con il suo Sé Superiore, diventa un Buddha, un Illuminato." (Nota della Voce del Silenzio) - N.d.T.

"L'astrale attraverso Kama (desiderio) trascina Manas sempre verso il basso, nella sfera delle passioni e dei desideri materiali. Ma se il Manas dell'uomo superiore riesce a sfuggire alla fatale attrazione, e rivolge le sue aspirazioni ad Atma - Spirito - allora Buddhi (Ruach) conquista e trascina Manas con sé, nel regno dello Spirito eterno." *(D.S.* - I, 244, e.o.)

Qui è contenuto il mistero che libera l'uomo animale dai suoi desideri egoistici e sensuali, il che è conseguito con un combattimento reale che costituisce la piattaforma di base per il discorso dei diciotto Capitoli. Ovviamente è inteso che la battaglia deve essere presa come un'allegoria, e in questo senso la nostra vita quotidiana è spesso paragonata ad un campo di Kurukshetra dove ciascuno gioca il ruolo di un Arjuna, né si può credere alla lettera che l'intero discorso sia enunciato mentre la guerra è effettivamente incominciata. E' un modo artistico di rappresentare la guerra interiore la quale., in conformità alle premesse dell'UNESCU, si scatena nelle menti degli uomini.

"E' solo la mente dell'uomo, l'unico legame e tramite fra l'uomo della terra ed il Sé Superiore, ad essere la sola vittima, in costante pericolo di essere trascinata giù da quelle passioni che possono essere risvegliate in qualsiasi momento, e perire nell'abisso della materia." *(Lucifer,* 1, 1890*).*

E' degno di nota che nel poema il combattimento sia subito trasferito da quello delle due armate in uno dei più acuti problemi umani che sono quotidianamente combattuti sui piani emozionale e mentale.

"Questo mondo, questa manifestazione del Sé nell'uni verso materiale, non è soltanto un ciclo dello sviluppo interiore, ma è un campo in cui le circostanze esterne della vita debbono essere accettate come una condizione ed un'occasione per tale sviluppo." (W.Q. Judge, *Commentari sulla Bhagavd Gíta*[13]).

I nemici che Arjuna è chiamato a combattere fin dall'inizio del discorso nel Capitolo II non sono più i Kaurava, ma sono i nemici interiori, Kama, Krodha e Lobha (desiderio, brama, cupidigia). La conquista di questi nemici porta l'aspirante alla meta dell'evoluzione.

L'uomo che oltrepassa la concezione di essere una vita e un corpo, che non accetta i concetti materiali e sensoriali del mondo nel loro valore apparente e nel valore che l'uomo fisico attribuisce ad essi, che conosce se stesso e tutto come anima, impara a vivere egli stesso nella sua anima e non nel suo corpo e tratta gli altri anche come anime e non come semplici esseri fisici. Per immortalità non si intende la propria sopravvivenza dalla morte, che è già insita in ogni creatura nata con una mente, ma la trascendenza della vita e della morte. Significa quell'ascensione per la quale l'uomo cessa di vivere come una mente guidata dal corpo e vive come uno spirito e nello spirito. (W.Q. Judge, *Commentari sulla Bhagavad Gita).*

13 Questo testo è disponibile nella traduzione italiana, e può esserci richiesto. - N.d.T.

II

L'allegoria implicita nella battaglia può ugualmente essere estesa ai numerosi nomi di guerrieri che riempiono il primo Capitolo. Dhridharashtra significa letteralmente il "detentore del Regno" ed evidentemente si riferisce al punto di vista conservatore che si attacca ostinatamente ai rigidi costumi e rifiuta di prendere in considerazione qualsiasi innovazione**.** In quanto al Re Cieco, il nome stesso sta a significare il corpo fisico animale, che è cieco e refrattario a qualsiasi percezione spirituale. Ma e gli era ancora l'esempio tipico di un'età di materialismo che aveva certi valori di base, oggi scomparsi. L'uomo moderno, abituato ai massacri di Nagasaki Belsen, di Biafra e di My-Lai, non può essere in grado di afferrare i valori della guerra la quale, solo fino a cento anni fa, era implicitamente una palestra per Il conseguimento di alti ideali, coraggio, condotta cavalleresca e tenace determinazione.

Se Dhridharashtra personifica il modo di vivere intransigente, suo figlio Duryodhana rappresenta, la reale, intelligenza delle abitudini voluttuose derivate da suo padre, il corpo fisico cieco. Mancando la facoltà di guardare lontano, egli in realtà non combatte per la vittoria, sebbene conosca molto bene che le sue forze sono "insufficienti" (I,10). Egli è pronto per la battaglia, proprio perché non è solo la sua natura a combattere fino alla fine, ma anche a causa della sua mancanza di immaginazione che non gli permette di conoscere come sottostare con garbo alla verità. E' rivelatore che gli antichi codici del guerreggiare siano stati conservati, e che in modo proprio incomprensibile i Kaurava diventino gli aggressori ed i Pandava solo i difensori del Giusto. E' affermato che Bhisma

"…il potente avo, l'anziano dei Kaurava, ruggendo come un leone, forte suonò la sua conca marina, lieto suono (a Duryodhana). (C.I, 12).

Poiché evidentemente non c'era capacità di governo nelle incaute osservazioni dell'immaginoso Duryodhana mentre ispezionava le due armate, il che tendeva a scoraggiare lo zelo dei suoi alleati, Bhisma, il Comandante in capo, viene immediatamente in suo aiuto suonando la conca, ed indicando così che la guerra è dichiarata. Questo atto, che aveva l'intento di infondere vigore alla mente di Duryodhana, corrisponde, virtualmente, per i Kaurava, all'aggressione. Con un esercito costituito da impulsi animali e da brame estremamente personalizzate, Duryodhana esprimerà avventatamente il suo antagonismo il più a lungo possibile. In questo senso, le forze del suo esercito simboleggiano la forza dell'inerzia che è stata descritta come la "più vigorosa di tutte le forze occulte" (D.S., II, 173, e.o.).

Ma una forza può essere sempre fertile ed efficace solo se è analizzata da una persona di intelligenza sufficiente, ed è ciò che Arjuna rappresenta: l'anima individuale, che non è solamente la sorgente delle forze, ma ne è la creatrice, la promotrice e la forgiatrice.

Analogie simili sono state ricavate anche per gli altri caratteri che rappresentano vari poteri e facoltà dell'uomo. E' dichiarato che Drona rappresenta l'immaginazione, Bhisma la memoria, Bhima la volontà, Sanjaya la conoscenza, ecc. ecc.

Poiché la battaglia della vita ruota sempre attorno al centro di Manas (Arjuna) il cui avversario è Kama (Duryodhana), il cui amico è Buddhi (Krishna) e il cui comandante in

Capo è la Volontà (Bhima), il significato sottostante alle personificazioni elencate nel primo Capitolo acquista un'importanza rilevante.

In questo poema, è dato cosi tanto rilievo ad Arjuna (Manas), che allo studioso viene naturale sorvolare sul ruolo vitale di Bhima (la Volontà), il Comandante in Capo dell'Esercito. In tutta la letteratura spirituale e psicologica non è detto molto circa questo principio della Volontà, "il possesso esclusivo dell'uomo in questo nostro piano di coscienza" che lo divide dal bruto, nel quale è attivo solo il desiderio dell'istinto, Kama, (rappresentato da Duryodhana). Secondo H.P. Blavatsky,

"La Volontà è la discendenza del Divino, il Dio nell'uomo; il Desiderio è la forza motrice della vita animale... Colui che vuole ottenere deve separare 1a.volontà dal desiderio, e fare della volontà la sovrana, perché il desiderio è instabile e sempre mutevole, mentre la volontà è stabile e costante... Sia la volontà che il desiderio sono creatori assoluti, che formano l'uomo stesso ed il suo ambiente. Ma la volontà crea intelligentemente, il desiderio ciecamente ed inconsciamente. L'uomo, quindi, crea egli stesso l'immagine dei suoi desideri, a meno che non crei se stesso a somiglianza del divino, il figlio della luce, attraverso la sua volontà. Il suo compito è duplice: risvegliare la volontà, rinforzarla con l'uso e la conquista, e renderla sovrana assoluta entro il suo corpo, e, parallelamente a ciò, purificare il desiderio. La conoscenza e la volontà sono gli strumenti per il completamento di questa purificazione." *(Lucifer,* vol.1*).*

Non ci sorprende, quindi, che Krishna (Buddhi) sia visto come l'Auriga e Bhima (la Volontà) come il Comandante in Capo in questa battaglia della vita. Cioè, i due elementi alchemici per la trasformazione dell'umano nel Divino, che è il tema della *Gita.* Si può rilevare che Bhima è il discendente di Vayu, uno dei componenti della primitiva Trimurti Vedica, Agni, Vayu e Surya, proveniente da Hiranyagarba[14] o Prajapati[15], anche se Hanumam (il generalissimo dell'esercito di Rama), è un altro figlio di Vayu, "il dio del vento". L'appellativo di "vrikodhara" (I,15), ventre di lupo, dato a Bhima e quello di "Paundram" (da *Tripundara*, il marchio sulla fronte di Shiva) dato alla struttura del suo grande involucro, sono suggestivi per la percezione di una tradizione preariana di gusto ingenuo, di valori semplici e di brame comuni. Non potrebbe Bhima essere considerato simile al forte Ercole, il figlio di Zeus, che conduceva un tipo di vita positivo, stabile, senza assurdità, senza equivoci o sofismi? Perché esattamente questa è la natura della Volontà, equilibrata, dinamica, forte, la potente bacchetta del Mago Prospero, il Veggente Spirituale.

Ma ci sono dei rischi inerenti se la Volontà non è controllata, dovuti agli enormi pericoli pubblici che potrebbero presentarsi all'umanità, ed è naturale che il soggetto della Volontà non sia discusso molto apertamente, poiché i grandi poteri spirituali esistono in ogni uomo ma fra quei pochi che sono idonei ad imparare, ancor meno sono quelli capaci

---

14 *(San.)* Il radiante uovo d'oro, o utero. Esotericamente, la luminosa "nebbia materia" o la materia stessa da cui fu formato l'universo. -N.d.T.

15 *(San.)* "Progenitore". Il Datore di Vita a tutto, su questa terra. - N.d.T.

di usarli, e questi sono sempre pronti a pagare il prezzo della demolizione di sé e della conquista di sé, che il loro sviluppo esige.

"Fra migliaia di mortali forse uno solo mira alla perfezione, e fra quelli che cosi sforzandosi hanno conseguito la perfezione, forse uno solo Mi conosce." (VII,3).

Qui è data l'assicurazione che l'uomo può entrare attraverso le porte delle camere segrete della Natura Madre, comunque difficile sia il compito, poiché se "la trinità della Natura è la serratura della Magia, la trinità dell'uomo è la chiave che la apre." *(Iside Svelata,* II,p.574 ed. Armenia). In che modo l'uomo possa mettere al sicuro il segreto dei segreti con la Volontà, è dettagliatamente precisato da H.P. Blavatsky:

"L'antica filosofia asseriva che è in conseguenza della manifestazione di questa VOLONTA', chiamata da Platone l'Idea Divina, che ogni cosa visibile ed invisibile venne in esistenza. Come quell'Idea Intelligente dirigendo il suo Potere Unico verso un centro di forze localizzate chiamò in esistenza tutte le forme oggettive, così può l'uomo: il microcosmo del grande macrocosmo fa lo stesso, in proporzione allo sviluppo del Potere della Volontà. Gli atomi immaginari, un linguaggio figurato usato da Democrito e comodamente adottato dai materialisti, sono come operai automatici mossi interiormente dall'afflusso della Volontà Universale diretta su di essi, la quale, manifestandosi come forza, li mette in attività. Il piano della struttura da creare è nella mente dell'Architetto, e riflette la sua Volontà; ancora astratta nell'istante della sua concezione, diventa concreta attraverso questi atomi che seguono fedelmente ogni linea, punto o figura tracciata nell'immaginazione del Geometra Divino.

Come Dio crea, così l'uomo può creare. Stabilita una certa intensità di Volontà, le forme create dalla mente diventano soggettive. Esse sono chiamate allucinazioni, sebbene per il loro creatore siano reali quanto qualsiasi oggetto visibile lo è per chiunque altro. Stabilita una concentrazione più intensa ed intelligente di questa Volontà, le forme diventano concrete, visi bili, oggettive. L'uomo ha imparato il segreto dei segreti: egli è un MAGO." (*Iside Svelata,* I, p.116. Ed. A.).

Un riferimento al soggetto della Volontà è anche da rilevarsi in quei versi occulti dell'VIII Capitolo della *Gita* che si riferiscono al periodo della morte *scelto* dallo Yogi. Le cinque condizioni ivi menzionate sono "il fuoco, la luce, la quindicina della luna crescente, i sei mesi del sentiero settentrionale" (VIII, 24), che sono tutte in diretta correlazione con le facoltà della volontà, del coraggio, dell'energia, del vigore e della risolutezza. Questi Sloka vanno letti congiuntamente al primo verso della Stanza IV del *Libro di Dzyan:*

"... Ascoltate, o Figli della Terra, i vostri istruttori, i Figli del Fuoco...' e gli Inni ad Agni nel *Rig Veda* che aprono nuove porte sul grande e primordiale mistero concernente il Fuoco invisibile celato nel Sole Centrale Spirituale" *(D.S.,* I, 86, e.o.)

III

Sebbene il grande dialogo si svolga sullo sfondo del campo di battaglia dove le frecce hanno già cominciato a scoccare, dopo il primo Capitolo non sentiamo più, da un capo all'altro del poema, alcun riferimento alla battaglia. La battaglia di Kurukshetra sembra essere solo un punto di partenza per sviluppare il tema della grande battaglia della vita stessa. Il messaggio della *Gita* acquista significato ed importanza solo se recepito non tanto come un riferimento ad una guerra fisica, bensì come un riferimento alla guerra interiore che infuria entro la mente dell'uomo. L'enumerazione dei nomi dei capi su entrambi i fronti del campo di battaglia (Capitolo I), è solo la narrazione delle forze del bene e del male che di nuovo devono essere comprese alla luce della psiche dell'uomo.

Le forze buone e cattive che combattono nell'edificio di ogni essere umano sono rappresentate dagli eserciti su entrambi i fronti della battaglia; ma questi versi, eccettuata l'enunciazione dei nomi nel I Capitolo, perdono il loro carattere oggettivo e diventano sempre di più soggettivi, cosicché troviamo le forze duali elencate ancora una volta nel Capitolo XVI sotto le forze *daivie* (divine) e *deasuric* (demoniache) (XVI, 1-4). Virtù e vizi che scatenano una guerra entro l'individuo non apportandogli né pace né amore fraterno verso gli altri, sono stati rappresentati nelle varie religioni con i nomi di diavolo, Satana, Ahri mane, o Dio, Creatore, Ahura Maeda, ecc.. Si dovrebbe essere sempre vigili contro i sotterfugi teologici nella caratterizzazione di queste forze del bene e del male.

Conseguito l'esemplare che è la corona dell'evoluzione, cioè, l'uomo, H.P.B., nella *Dottrina Segreta*, fa riferimento ai poteri, alle Pure Essenze, e alle "molte guerre", e aggiunge:

"Non è solo uno dei segreti più celati della Natura, quello della generazione sulla quale gli embriologi anno invano tentato di giungere ad una soluzione, ma è anche una funzione divina che coinvolge quell'altro mistero religioso o, meglio, dogmatico, chiamato la 'caduta degli angeli'." (*D.S.*, I-495, e.o.)

E' inoltre dichiarato che la filosofia del problema del male ruota intorno alla corretta comprensione della costituzione dell'essere interiore, della natura e dell'uomo, del divino entro l'animale. Quello che in teologia è stato descritto come la "Guerra nei Cieli", in questo poema è diventata la battaglia di Kurukshetra, una guerra archetipica fra il bene e il male nell'uomo. Le parole di H.P.B. sull'argomento assumono un aspetto nuovo e più serio allorché si comprende che la vera origine delle religioni sacerdotali e settarie è connessa con l'errata interpretazione del vero insegnamento arcaico riguardo il bene e il male. "La battaglia fra Rama e Ravana è ancora un'altra forma della stessa battaglia.

"Fra il Bene e il Male, fra la magia bianca e la magia nera, per la supremazia o delle forze divine, o di que1le terrestri inferiori, o dei poteri cosmici." (*D.S.*,II, 495).

L'aver fallito nel riconoscere il significato di questa battaglia interiore ha prodotto i primi germi dell'antropomorfismo, che è il culto della forma e della materia.

"Questo culto ben presto degenerò nel culto di *se stessi*, quindi portò al fallicismo che oggi regna sovrano nel simbolismo, nel ritualismo, nel dogma e nella formazione di ogni religione exoterica." (*D.S.*, II,273).

Per un'appropriata comprensione di questo soggetto del bene e del male devono essere studiati alquanto accuratamente i Capitoli I e XVI della *Gita*, che portano ad una

comprensione dei poteri e delle forze che corrispondono nell'uomo stesso, rappresentati dalla sua mente duale.

"Manas è duale, lunare nell'aspetto inferiore, solare in quello superiore, dice un commentario. Cioè esso, nel suo aspetto superiore, è attratto verso Buddhi e, in quello inferiore, è attratto verso il basso, e ascolta la voce della sua anima animale pregna di egoismo e di desideri sensuali, e in questo è contenuto il mistero della vita sia di un Adepto che di un profano, come pure quello della separazione post-mortem dell'uomo divino dall'uomo animale." (D.S.,II, 495).

IV

Un altro argomento ausiliario che sorge dallo studio del bene e del male è la questione se la guerra stessa sia un male, e se l'intero tema del poema possa essere considerato come un tentativo di risposta. Nessuna risposta chiara e categorica è mai data da Krishna, nonostante le costanti ripetute richieste di Arjuna per una replica inequivocabile e diretta. Queste domande basilari possono, e dovrebbero essere considerate come dovute alla tenacia della mente, ma esse non possono avere risposte categoriche. Un Istruttore quale è Krishna, ha discusso un pò la questione in un capitolo e poi in un altro successivo, ma impegna Arjuna in una disamina teorica sulla natura dell'Assoluto ed esprime in termini generali, con alcuni simboli largamente soddisfacenti, il mistero inesplicabile dell'esistenza umana. Questi problemi, non possono essere chiaramente compresi senza un vero intuito e, quindi, grandi artisti e filosofi, per spiegarli, hanno fatto ricorso all'uso di simboli e di allegorie.

E' piuttosto incoraggiante notare che un metodo simile è stato adottato anche in tempi moderni da Henry Miller in un opuscolo (*Uccidi l'assassino*) del 1944, quando in una veemente denuncia della guerra egli narra la storia tibetana di un uomo che aveva commesso parecchi delitti (cinquantadue, secondo l'allegoria) e che, assalito dal rimorsi, andò a cercare un santo uomo per riparare alle sue azioni. Dopo qualche anno di vita assieme al santo uomo ed una effettiva trasformazione del suo cuore, decise di riprendere la sua vita nel mondo. Ma la paura e il dubbio lo angosciavano, e chiese al saggio di dargli qualche prova tangibile che egli fosse veramente libero dal peccato. Il santo uomo gli dette allora un abito nero, dicendogli che quando l'abito fosse ritornato bianco avrebbe potuto essere assolutamente certo della propria innocenza. Giorno dopo giorno, egli andava interrogando chiunque su cosa dovesse fare per ottenere quel miracolo, ma nessuno dei suggerimenti seguiti gli ritornava utile. Alla fine, disperato, decise di ritornare dal santo uomo e di passare lì il resto della vita per evitare tentazioni. Quando era già vicino alla sua destinazione, s'imbatté in un uomo che stava aggredendo una donna e che, nonostante egli lo scongiurasse, era deciso ad ucciderla. Bisognava fare qualcosa, subito, e in un lampo l'antico assassino balzò sull'uomo e l'uccise, convinto che un delitto in più non avrebbe cambiato le cose. Arrivato dal santo uomo gli raccontò l'accaduto, ma il saggio sorrise e gli disse di guardare l'abito che gli aveva dato parecchio tempo prima. Egli lo aveva dimenticato del tutto dopo l'ultimo delitto, tremando lo tirò fuori, ed ecco, meraviglia! esso era diventato bianco.

Miller da questa allegoria trae la morale che ci sono delitti che rendono schiavi e delitti che liberano. L'uomo, che con i suoi molti delitti, rinuncia ad ogni speranza di salvezza, è salvo. Commettere un delitto con la piena coscienza dell'enormità del crimine, è un atto di liberazione. E' un atto eroico, e solo quelli che ne sono capaci hanno purificato i loro cuori. Miller aggiunge:

"Il delitto sanzionato dallo Stato, dalla Chiesa o dalla Comunità, è proprio ugualmente un delitto. L'Autorità è la voce della confusione. L'unica autorità è la coscienza individuale. Uccidere per paura e per amore di patria è cattivo come uccidere

per collera o per avidità. Per uccidere si devono avere mani pulite e cuore puro" *(Manas* vol.XXI).

Quasi identico è il verso dell'ultimo Capitolo della *Gita:*

"Colui che è liberato dall'idea che il suo vero io agisce, la cui mente non è offuscata, anche se uccidesse tutta questa gente non ucciderebbe e non sarebbe vincolato dall'azione" (XVIII, 17).

Tenendo presente la bellezza asimmetrica del poema, si ritrova un'espressione simile nel Capitolo II, 38:

"Metti a pari piacere e dolore, profitto e perdita, vittoria e sconfitta, e poi armati per la battaglia. Solo in questo modo agirai e non avrai peccato."

Sebbene questi versi non possano essere considerati come un'argomentazione in difesa della violenza, è piuttosto difficile concepire, alla luce delle affermazioni categoriche circa l'assenza di peccato nell'uccidere (in determinate circostanze, ovviamente), gli argomenti dei pacifisti, secondo i quali il nucleo dell'insegnamento della *Gita* sarebbe *Ahimsa* (la non violenza). Questi entusiasti vedono nel poema l'immagine della propria idea, e giuocano con i versi come un bambino si diletta con un libro di miniature di Rajput, dipingendo di rosso i nasi e aggiungendo barba e baffi con la matita nera, senza provare il minimo rimorso di coscienza.

V

Tenendo presente l'allegoria di Henry Miller, se si leggono gli ultimi versi del Capitolo XVI della *Gita*, dove é data ad Arjuna la seguente ingiunzione

"Perciò tua norma per decidere ciò che deve essere fatto o non fatto, è la Scrittura: E conoscendo ciò che nei precetti della Scrittura è dichiarato, tu, in questo mondo, devi compiere le azioni" (XVI,24),

essa sembra contraddire lo spirito dell'intero poema. Non appare infatti alquanto sarcastico che Krishna dia questo avvertimento ad Arjuna, che nel Capitolo primo (I,40-44) ne era già più che convinto, citando l'autorità delle Scritture per vincere la reticenza di lui a battersi sul campo? Un verso della *Panchatantra* ce ne darà la chiave:

"Come possono le Scritture aiutare colui che non ha al cuna intelligenza propria? Lo specchio non serve ad una persona senza occhi."

Quello che le Scritture dicono va preso solo come delle indicazioni offerte da coloro che hanno già percorso il sentiero spirituale. Ma Krishna non ha già affermato nel Capitolo II,45-46 che Buddhi, la sorgente di ogni conoscenza, rimpiazza tutte le Scritture degli ortodossi?[16] E' come un segnale rosso di pericolo che aiuta gli automobilisti nel loro viaggio. Ignorarlo, significherebbe agire da immaturi; ma rimanere bloccati da esso, sarebbe ugualmente stolto.

A parte la bellezza asimmetrica dei due versi nei Capitoli I e XVI, si osserva qui che, in termini filosofici, la ruota ha compiuto un giro completo. Dall'opposizione al ritualismo dogmatico e al cieco conformismo, Krishna, nel Capitolo XVI, giunge al momento in cui può insistere sull'importanza dell'autorità e sul valore della tradizione custodita dalle Scritture. Esse sono la saggezza accumulata dalla Razza umana dalla quale ogni individuo può trarre vantaggio, invece di ricominciare di nuovo tutto dall'inizio per tentare di provare i primi principi di tale saggezza. Questo corpo di conoscenza accettata può essere usato come un deposito bancario, con discrezione e discernimento poiché la lealtà alla tradizione è cosa diversa dalla schiavitù ad essa.

---

16 (II,45-46) "I Veda hanno attinenza con tutto ciò che dai tre Guna è prodotto, o Arjuna, sempre coraggioso e padrone di te, indifferente nell'ottenere e nel conservare (i beni mondani), innalzati al di sopra degli effetti dei tre Guna e dei contrari." - "Di tanta utilità sono i Veda ad un saggio Bramano, quanto un pozzo allorché vi è abbondanza d'acqua da tutte le parti."

VI

Nel contesto dell'avvertimento di Krishna di interpretare le Scritture alla luce dell'intelligenza, la discussione sul Sankhya assume nel Capitolo II una dimensione più attuale. Da un capo all'altro del poema, l'enfasi è per l'acquisizione dell'intelligenza reale (II,48-53) attraverso la devozione che esclude ogni altra cosa, attraverso "la suprema indifferenza sia verso quelle dottrine che sono state già insegnate, sia verso quelle che ancora debbono essere insegnate." Una sorta di intuizione, una visione primaria dell'intelligenza umana. Il potere che concepisce il potere che ordina e che si afferma al suo massimo grado noetico, è qualcosa che Arjuna deve sviluppare dentro, non è qualcosa che può essere imposta dall'esterno o, costruita o ideata, ma è qualcosa che egli deve prendere di mira al fine di realizzare la natura del suo essere reale, il che, in definitiva, è il nucleo dell'insegnamento della *Gita*. Questa crescita la si ottiene con un pensiero ponderato e con una devozione costante, e potrebbe essere premiata con l'occasionale ospitalità del Fuoco di Prometeo (Nachiketas)

Avendo gettato via l'arco e le frecce, Arjuna, nei versi conclusivi del primo Capitolo e in quelli che aprono il secondo, sostiene un dotto argomento particolarmente indicativo della confusione che nascerebbe a causa di una spaccatura nella continuità del clan per l'uccisione dei suoi parenti e amici. La risposta a questa questione fondamenta le è contenuta nel verso 10 del Capitolo II, quando "questa parola" (idham vachah) A, è elargita con una parvenza di sorriso[17]. Come è già stato prima puntualizzato, tutti gli altri Capitoli danno vita al poema solo su "questa parola", Pranava, la sillaba sacra.

Il dialogo ha inizio con Krishna, assumendo la posizione di un dispotismo totale che sarà poi gradualmente elaborato nei Capitoli successivi. Sin dall'inizio della discussione, potrebbe essere messo in evidenza che deve essere esercitata una vigilanza estrema e necessariamente accurata, che il vangelo esoterico richiede allo studente di uniformarsi all'originale, cosa che è spesso ignorata da molti. L'importanza reale del poema non è quella di essere acquisito attraverso mere letture ripetitive e pie recitazioni, bensì attraverso il tentativo di leggere non solo "fra le righe ma entro le parole". Non siamo stati avvertiti che gli Adepti di vita e di conoscenza, manifestando in apparenza la loro profonda saggezza, nascondono proprio nelle parole quella che è l'intelaiatura dell'effettivo mistero di questa saggezza?

Per citare solo un esempio, si rileva che nel Capitolo II, verso 11, la più comune delle parole, "cha"[18] *(e)*, è stata equiparata a "va" *(o)*, e sebbene questo sembri un cambiamento senza importanza, il significato diventa completamente divergente. L'ultimo significato (di 'oppure', 'o'), rende il senso di un uomo spirituale indifferente a tutto, o del cuore gelido di

17 II,10 - "Allora a quegli che fra i due eserciti stava scoraggiato, Krishna, sorridendo, disse questa parola."

18 Nella seconda metà di questo verso si legge: "gatasum agatasums *cha* nà nusochanti pandutah", che significa "I saggi non menano cordoglio per coloro il cui respiro è cessato e per coloro il cui respiro non è cessato.

una persona morta, mentre il primo significato, derivato dalla fedeltà al testo, descrive un Adepto, un uomo perfetto, che è andato al di là di entrambe le condizioni della vita e della morte, e le due sono trattate come gli aspetti duali dell'esistenza relativa nell'universo manifestato. Questo va comparato con gli aspetti duali della manifestazione messi in evidenza nel verso 26 del Capitolo XVIII: "Questi due, luce e tenebre, sono gli eterni sentieri dell'universo."

VII

Di nuovo, proprio all'inizio della discussione (II,11), è sollevato l'argomento della morte per considerarla alla luce dell'immortalità, con la cui verità è coinvolto il poema intero.

"O Morte, dov'è il tuo pungiglione? 0 tomba, dov'è la tua vittoria" (*Ai Corinzi*, XV,55). Il nucleo dell'insegnamento è già implicito nel Capitolo II quando è fatta allusione allo Spirito Immanifesto, che è oltre la portata del pensiero, poiché la mente può soffermarsi solo sul pensiero del manifesto. L'Immanifesto, essendo fuori dal campo d'azione del pensiero, è l'intero, non essendo composto di parti, è completezza integrale che trascende la totalità del compiuto. E' questo il soggetto che sarà evidenziato nei Capitoli IX e X, e un'allusione a ciò è fatta già nel verso 12 del II Capitolo.

E' solo nell'ora della morte che l'ultimo velo è sollevato, e la visione del non ancora nato e dell'Immanifesto è accordata all'uomo. Quest'argomento circa l'ora della morte sarà misticamente discusso nel Capitolo VIII. E' per la conoscenza di esso che non ci si deve affliggere "per coloro il cui respiro è cessato e per coloro il cui respiro non è cessato." Senza elevarsi alla visione del non ancora nato e dell'Immanifesto non si può dipanare il mistero della morte. L'intero argomento di Krishna e imperniato sul tema che dal momento che la natura reale delle cose risiede nell'Immanifesto, come può esserci dolore e pena quando il manifesto cessa di esistere?

"Quanto meravigliosa è la Morte,

la Morte e il suo fratello Sonno" (Shelley, Queen Mab I).

Su questo sfondo, si può comprendere perché ad Arjuna fu dato dapprima l'insegnamento sullo yoga Sankhya o, meglio, la giusta percezione che deve precedere la giusta azione, o lo yoga Buddhi. Entrambi i sistemi non sono collegati fra di loro ma, com'è sottolineato nel verso 4 del capitolo V,

"I fanciulli, non i Saggi, dicono che il Sankhya ed il Yoga sono differenti. Colui che l'uno o l'altro soltanto segue correttamente ottiene il frutto di entrambi."

Dove la percezione è giusta, l'azione che ne emerge e libera dall'elemento della schiavitù. E' solo la percezione giusta che può condurre all'azione giusta. E' questa indistruttibile ed inscindibile condizione di pensiero e di azione che è descritta nel verso 41 del Capitolo II, con la frase "vivasayatmika buddhi" con la quale Krishna intende che la ragione che determina e la comprensione assoluta sono ostacolate dalla mente incostante[19].

Poiché gli studenti occidentali possono avere familiarità con *La Critica della Ragion Pura* di Kant, il sistema Sankhya che ha notevolmente influenzato la *Gita*, non dovrebbe essere di difficile comprensione. Il Capitolo II tenta di conciliare la scuola Sankhya con

19 II-41 "In essa un'unica risoluzione occupa la mente, ma in infiniti pensieri si diramano nelle menti degli irresoluti ".- N. d. T.

quella Vedantica la quale, sebbene non completamente sintetizzata, è profondamente suggestiva e di molto aiuto per la vera soluzione del grande problema della vita e del pensiero, non solo di quei tempi ma anche di oggi. La preferenza per la metodologia del Sankhya è particolarmente evidente in ciò che è descritto nei versi di Sankara prima citati dal *Nava Ratna malika,* cioè, "le catenelle alle caviglie" (o il Crogiolo d'Oro) nei Capitoli II e XVIII, che formano le solide fondamenta o la base sulla quale è innalzata la struttura. Per scopi metodologici ed epistemologici, il sistema Sankhya è stato ampiamente considerato per l'enumerazione dei vari aspetti dell'Assoluto nel Capitolo VII-4,per il riferimento alle caratteristiche degli esseri che emanano dall'Assoluto nel Capitolo X, 4-5 e per l'enumerazione dei valori unici di *vibutis* nell'intero Capitolo X. Non solo la struttura Sankhya non è stata mai tralasciata nell'intero poema ed i termini circa i Guna sono stati presi in prestito e adottati, ma anche l'implicito metodo fondamentale del poema è saldamente ancorato al sistema Sankhya.

VIII

Questo porta ad una dissertazione sulle tradizioni vediche[20] e sui Vedanta, dove Krishna parla di uno stadio raggiunto da un aspirante quando egli può provare solo

"indifferenza sia verso quelle dottrine che sono state già insegnate sia verso quelle che ancora devono essere insegnate" (II,52).

Questa è un'aperta dichiarazione che l'uomo non può di pendere da nient'altro se non da se stesso, per la propria salvezza.

In che modo può, l'uomo moderno, guardare agli obblighi senza complicazioni dei suoi antenati che vivevano con compiacimento in un'epoca di fede, che regolavano la vita, sia per questo mondo che per il successivo, secondo una struttura e un modello che si basavano su insegnamenti indubitabili? Con pietà, o con invidia? Era una società basata su una cultura collettiva e non su una semplice conoscenza scientifica, come lo è attualmente, ed essendo la cultura utile alla vita, attorno ad essa era richiesto ad ogni istante un sistema completo, unificato e coerente, un programma della vita, un sentiero che conduce attraverso la foresta dell'esistenza. Le vecchie religioni e culture furono spesso un rifugio confortevole che indicavano come il principio della giustizia immanente governasse il mondo.

Ma la *Gita* prende l'avvio da un tema angoscioso di in certezza, di dubbio e di disperazione. Su che cosa può fare assegnamento Arjuna quando non può più contare su tradizioni e dottrine da lungo tempo onorate? Egli rappresenta la condizione dell'uomo moderno. Lentamente e gradualmente è portato a fare assegnamento su se stesso e a cominciare a cercare un santuario interiore nel suo proprio Sé perché è angustiato dall'alienazione e tentato dall'ardente desiderio per qualche porto di salvezza in una fede che conforti. E' qui che la *Gita* acquista una nota moderna, quando tutti i sostegni e le sicurezze esterne sono caduti, e il discepolo è assoggettato ai più difficili cimenti mentali e morali. Questa è oggi la situazione dell'uomo, che si dibatte in un dilemma esistenziale. I saggi e i veggenti dell'antichità superarono la difficoltà formulando un solido programma per mettere alla prova il discepolo con una se rie di prove che davano forza interiore al protagonista, che erano, in breve, una iniziazione cruciale del discepolo alle proprie risorse personali, attraverso il saggio. I Veda che hanno spesso parlato, senza però rivelarne l'effettivo svolgimento.

---

20 La Gita è pienamente d'accordo con gli insegnamenti delle *Upanishad* che, come dichiara il Prof. Max Mueller in *Hibbert Lectures,* "mostrano la completa inutilità di tutte le raffigurazioni del rituale (cfr. *Gita*, II-42, IX,20-21), condanna ogni atto sacrificale che abbia come movente un desiderio o una speranza di ricompensa (XVIII,12), negano, se non l'esistenza, almeno la natura eccezionale ed elevata dei Deva (VII,21-23, IX,23-24), ed insegnano che non c'è alcuna speranza di salvezza e di liberazione, se non attraverso il Sé individuale che riconosce il vero ed universale Sé, e trova riposto lì, dove solo il riposo può essere trovato (VIII, 14-16, IX, 29-33)."

In questo sentiero non c'è proprio modo di ratificare i frutti dell'esperienza individuale con la facile imitazione delle masse. C'è sempre un elemento di rischio, una pausa d'incertezza, poiché le sole entrate alla conoscenza di sé riposano entro ciascuno di noi. Dato che in questo sentiero non sono state formulate regole precise, e dato che i controlli di prammatica della mente non possono essere trasformati in precetti facili o in indicazioni stradali, dovrà essere giustamente valutato il fatto che Krishna non abbia mai dato una risposta definitiva e categorica alle persistenti domande di Arjuna insistentemente ripetute.

"Invero con le tue parole ambigue quasi confondi la mente mia, perciò definitivamente dimmi (quale è l'unica via) per cui posso ottenere la beatitudine" (III,2).

"Dimmi con certezza quale delle due è migliore" (V,2).

La posizione di Arjuna come il primo obiettore di coscienza della storia che afferma il suo rifiuto individuale alla guerra, lo mette in testa alla nobile lista che include la maggior parte degli innovatori intellettuali e morali del mondo culminante in Gandhi e in Russell. Non fu la paura a fargli ripudiare il suo arco e le frecce, come ritengono alcuni commentatori, ma fu lo stato di indecisione, una mente tormentata ed incapace di fare la scelta giusta. E' uno stato in cui si trovano la maggior parte degli uomini e delle donne, non solo del passato ma anche dei tempi presenti. A1 centro di una tremenda confusione mentale, l' uomo non sa cosa scegliere. Davanti a lui c'è sempre un bivio. E' un problema comune universale, ed egli cerca di evadere da situazioni che richiedono l'esercizio della sua scelta. Per trovare agevolmente dei sotterfugi momentanei, egli ha costruito un edificio di sistemi e di credi in diversi angoli e cantucci dove tenta di nascondersi. Più egli cerca sicurezza e tenta di sfuggire al problema, più la vita preme su di lui con la domanda della scelta.

La misura con cui il discepolo è capace di formulare il suo problema senza dubbio alcuno, di sentire il tremendo impatto di questo problema e di affrontarlo senza cercare alcuna scappatoia mentale e nessuna valvola di sicurezza con giustificazioni e sotterfugi, decide la sua capacità di entrare nel sentiero, ed è di questo primo passo a cui egli si impegna sulla soglia, che parla la *Gita* nel Capitolo di apertura. Il problema di Arjuna, quindi, è immediatamente universale e senza eguale. E' il problema del lottare individuale per raggiungere la perfezione al di fuori delle universali esperienze fondamentali dell'uomo. Arjuna ha raggiunto una posizione in cui vede tutti gli uomini come fratelli. Egli vede anche l'unicità dei modelli particolari, i compiti e le soluzioni, il tipo di perfezione che deve raggiungere. Così egli è capace di vedere, oltre che l'universalità, anche la dignità senza pari di ogni anima umana. Nell'aprirsi all'"I0" egli si è aperto anche al "TU". "Io sono il mondo e il mondo è me". In questo rapporto Arjuna rappresenta l'uomo illuminato e l'eroe della storia mitica.

IX

In questo poema lo yoga si riferisce ad una condizione indispensabile per la giusta azione, poiché esso è la sorgente dell'azione dalla quale può sorgere qualsiasi mode1lo. una simile condizione può avverarsi solo quando la mente è libera da ogni tipo di autorità, inclusa quella delle scritture. Da qui, da un capo all'altro del poema, l'invettiva contro i rituali vedici, ed Arjuna è sollecitato a mantenere la mente aperta, nonostante le ingiunzioni delle Scritture, ad essere incondizionato ed imparziale. Solo a1lora egli può comunicare con la sorgente dell'azione, del l'azione che è priva di ogni elemento di reazione.

La sezione conclusiva del secondo capitolo, quindi, termina con una definizione dello *stitha prajna*," colui che è stabile nella contemplazione e rafforzato nella conoscenza spirituale", poiché Arjuna deve conoscere quanto riguarda la quiete della mente, la pura sorgente della mente incorruttibile ed incontaminata, che deve essere la radice e la base di ogni azione giusta. Lo sviluppo del carattere di un individuo autosufficiente è estremamente affascinante ed illuminante.

"Accetta i dolori della nascita", dice *La Voce del Silenzio*, e la sezione del secondo capitolo compresa nei versi dal 55 al 72, costituisce così l'unico punto di partenza giusto per intraprendere il proprio viaggio nelle terre mai calpestate dello Spirito. Una tale accettazione non de ve essere confusa con la sottomissione, dove c'è un modello esterno a cui conformarsi. Mentre la sottomissione introduce un elemento di conflitto fra il modello esterno e la soddisfazione interiore, l'accettazione è libera da ogni dualità del genere. Ma il discepolo ha fatto la sua equazione con la vita stabilendo la giusta relazione con tutto ciò che la vita apporta. Da qui, l'immagine dell'oceano (II,70) che riceve tutti i fiumi, senza mostrare né compiacimento né opposizione verso qualsiasi corso d'acqua che affluisce in esso.

"Sii come l'Oceano che riceve tutte le correnti e tutti i fiumi. La possente sua calma rimane inalterata, e gli non li sente *(La Voce del Silenzio)*

Il modo di vivere deve essere trovato solo in questa comunione in cui il discepolo è pronto ad udire il bisbiglio della Parola, la Voce del Silenzio. E' su questa nota di accettazione, in cui il conflitto fra la volontà individuale e la volontà cosmica sarà annullato, che termina il Capitolo II, ed è questa nota che è evidente nella sezione conclusiva del Capitolo XVIII (v. 49):

"L'uomo il cui intelletto non è da niuna parte vincolato, i cui desideri si sono dipartiti e che ha padronanza di sé, consegue, per mezzo della rinunzia, la perfezione suprema che è la liberazione dall'attività."

Quando il sentiero occupa il posto giusto nel modello dell'insieme, allora il discepolo è sicuro e fiducioso e può esclamare con Arjuna: "La Tua Volontà deve essere fatta; poiché ogni mia illusione è sparita". Questo è il modello definitivo in cui è rivelata la quintessenza del messaggio della *Gita* alla fine sia del Capitolo II che del XVIII.

Partendo dalla mente confusa e distratta di Arjuna, evidente nel Capitolo I, il poema, nel Capitolo XVIII di questo Vangelo, si dedica alla mente illuminata e libera da pregiudizi del discepolo. Spesso, attraverso ciascun capitolo, il poema mette in evidenza un punto

solo: che i veli della mente debbono essere buttati via prima che la visione spirituale possa essere concessa all'uomo. Lo strumento proposto per ottenere questa realizzazione della verità suprema della vita, cioè, dell'Assoluto, è la coscienza incondizionata aperta solo ad una mente che è libera ed ha realizzato che "l'Assoluto è al di fuori di qualsiasi relazione con l'esistenza condizionata, e la cui esistenza cosciente è un simbolo condizionato". Molti veli potrebbero rimanere, ma per rimuoverli è necessario conoscerne la natura. La *Gita*, quindi, parla dei tre attributi (Guna) che appartengono a *prakriti* o Materia, che è un velo gettato sullo Spirito. L'influenza corruttrice della mente deve essere trascesa, se essa deve liberarsi della qualità che la lega. Il Capitolo XVIII si occupa naturalmente dell'intero soggetto degli attributi della Natura (i Guna), in maniera dettagliata. Non solo fa riferimento ai tre tipi di conoscenza ma anche ai tre tipi di azione che dipendono dai Guna. Descrive anche i cinque agenti dell'azione.

"La conoscenza, l'azione e colui che agisce, sono anche distinti in tre modi secondo le tre qualità: presta attenzione alla loro enumerazione dopo questa classificazione." (XVIII,19).

Per di più, la categoria dei tre Guna è applicata ai problemi della felicità, come pure alla costanza della mente.

X

Gli yoga Sankhya e Buddhi descritti nel Capitolo II, sono applicati in una maniera pratica nel Capitolo XVIII con una enunciazione di ascetismo e di rinuncia, Sanyasa e Tyasa. Poiché la differenza fra i due è esposta con chiarezza, la *Gita* sorvola sui cinque agenti del Karma, cioè, movente, attore, strumenti, modelli di comportamento e l'elemento imprevedibile. Quelli che nel sistema Sankhya sono descritti come i. venticinque *tattwa* sono qui ridotti a cinque fattori. La Gita accetta l'epistemologia Sankhya e, come suo contributo particolare, vi costruisce sopra il concetto dell'assoluto unitario. E' degno di nota che, da un lato, alla fine di questi cinque fattori, abbiamo l'elemento imprevedibile (*Daivam*) e, dall'altro, al principio di essi, la base o il movente di Prakriti (*adhishtanam*) a cui viene fatto riferimento anche nel verso 40 del Capitolo III[21].

Le azioni a cui si fa qui riferimento sono quelle che sono le cause della miseria e della felicità. Essendo stati sviluppati i cinque costituenti dell'azione, si tratta poi la questione del soggetto, dell'oggetto, e della relazione fra i due, entrambi con riferimento sia all'azione che alla conoscenza.

In breve, qualsiasi cosa sia stata descritta in termini estratti nel capitolo II, nel Capitolo XVIII è fissata in modo concreto ed analizzata in tutte le sue varie complicazioni nel campo della conoscenza e dell'azione. Ciascuna é divisa nella sua triplice tendenza di Tamas, Rajas e Sattwa. Di contro, questo sfondo di tre gradi di comprensione, che era stato descritto nel Capitolo II come lo stato della mente dello yogi, qui è sviluppato in vari strati o livelli di comprensione. Se questi tre strati non sono appropriatamente capiti, può aversi una comprensione confusa dell'intero insegnamento del poema. Il problema della costanza porta spontaneamente il dialogo sulla questione della felicità, ancora una volta discussa in questo capitolo sotto le tre categorie di Tamas (ottusità), Rajas (passione) e Sattwa (potenza).

L'architettura della *Gita* tocca la perfezione massima quando il soggetto della felicità scivola naturalmente sul tema del grande significato che essa ha per l'aspirante spirituale, cioè, quella inerente alla natura delle cose (*swabhava*) e quella inerente alla natura della legge sacra (*swadharma*). Arjuna ha già sollevato questa questione nel Capitolo I quando parlò della casta di Shiva (I,41) e Krishna non se ne interessò fino alla fine del discorso. Se Swabhava è l'*essere* dell'uomo, la sua natura originaria incontaminata, Swadharma è allora il suo divenire, emanante dall'essere, cioè, la vera vocazione dell'uomo.

Poiché il problema della felicità umana non può essere adeguatamente capito senza una esatta comprensione della natura dell'uomo e della sua vocazione, la *Gita* sostiene che la perfezione risiede lungo il sentiero di Swadharma. Ma l' uomo, prima di percorrere il sentiero della perfezione, deve scoprire la sua propria vera natura, cioè, Swabhava. Questo gli è possibile solo quando si libera della sua natura acquisita nella quale egli si sente come frustrato e insoddisfatto. La perfezione deve essere organica e naturale, non può essere

21 "Esso risiede nei sensi, nell'intelligenza e nella ragione e per mezzo di questi sviluppando la conoscenza, confonde lo spirito."

imposta, deve essere spontanea come lo sbocciare del fiore, lieve ed impercettibile. Il primo passo è, quindi, liberazione della propria natura acquisita, cosicché, quando le carte sono state scoperte, la propria natura originale fornisce le basi per il cammino in avanti. E' a tale natura originale dell'uomo che questo poema dà il nome di Swabhava.

Sul soggetto dello Swadharma sono citate le solite classificazioni delle caste Brahmana (sacerdotale), Kshatriya (guerriera), Vaisya (commerciante) e Sudra (servi). Ma questa è una classificazione solo funzionale dell'uomo, che non ha connessione alcuna con la sua nascita o con la sua ereditarietà, e sotto questa classificazione riposa la comprensione dei comportamenti psicologici. Un uomo che si è realmente perfezionato, deve includere entro se stesso le quattro classificazioni, poiché senza il retto intelletto (Brahmana) non potrà mai essere intrapresa nessuna azione valorosa giusta (Kshatriya), e poiché l'uomo non è una creatura isolata che vive nella propria torre di avorio, dovrà sempre esserci lo scambio reciproco (Vaisya) e il servizio altruistico (Sudra), che è l'obiettivo di tutte le azioni.

La scoperta del proprio Swabhava, cioè della propria natura originale, non è un compito facile, poiché essa, in realtà, è una iniziazione in una nuova esistenza. Come puntualizza *La Voce del Silenzio:* "Il discepolo deve riconquistare 1o stato dell'infanzia che ha perduto", e l'uomo dovrebbe depurarsi di tutte le acquisizioni, fisiche e psicologiche, che si è costruito intorno facendo di frequente, per la sua sicurezza, vari compromessi con 1e condizioni del l'ambiente. Questo è il risultato della distorsione della sua vera natura, e tutte queste manipolazioni e compromessi sono serviti solo come impalcature con le quali nascondere la propria reale natura interiore. La scoperta del suo Swahhava è un evento rivoluzionario nel viaggio della sua vita. E' una mutazione o una fissione nucleare che ha avuto luogo, dove tutte le vecchie colleganze e memorie sono annu1late: "Non guardare indietro o sei perduto". E' la fusione della mente con l'anima, l'incontro dell'immanente con il trascendentale, con l'inconoscibile, il finito si è fuso con l'infinito, un soggetto al quale è dedicato tutto il Capitolo X (intitolato *Lo Yoga della Manifestazione*).

L’Edificio

I

Il devoto egoista vive senza scopo. L'uomo che nella vita non ha compiuto il lavoro destinatogli, ha vissuto invano.

Segui la ruota della vita. Segui la ruota del dovere verso la razza e la famiglia, verso l'amico e il nemico, e chiudi la tua mente ai piaceri come ai dolori." Esaurisci la legge della retribuzione karmica. Acquista i Siddhi per la tua nascita futura.

Come già è stato rilevato, in questo poema, come nella *Dottrina Segreta*, non è possibile un trattamento sistematico di nessun soggetto, anche se ogni Capitolo ha un titolo separato che potrebbe far pensare all'adozione di un metodo e di una procedura regolari nella discussione di argomenti differenti. Il soggetto dell'azione è il tema più importante del poema, ma l'enfasi su questo soggetto va rilevata particolarmente in tre Capitoli: il III, il IV ed il V.

La stessa domanda, che è ripetuta fino all'inizio del ;Capitolo IX, è ora nuovamente rifatta da Arjuna per una codificazione definita e concreta dell'azione, ma essa, come la richiesta fatta nel Capitolo XI-46 per una visione del Signore alla maniera ortodossa teistica, è rifiutata. Krishna non dà nessuna vera risposta alla domanda di Arjuna, eccetto per sottolineare il fatto che la guerra, sebbene sia un grande male, è un'avversità necessaria che difficilmente può essere evitata.

Poiché i Capitoli III, IV e V costituiscono l'edificio principale della struttura, che arriva alla cupola nei capitoli centrali, va notato che il realismo concreto, fisico, implicito nei primi Capitoli, va poi via via scemando. Donde l'importanza dell'espressione "devozione spirituale" (*ara yas*) nei versi che aprono il III Capitolo, per cui Arjuna si sforza di essere un aspirante spirituale piuttosto che un guerriero titubante.

Un'altra parola significativa usata nel primo verso è *ghore* (crudele, terribile), espressione dura non confacente alla vita di un aspirante, ma alla guerra, che implica necessariamente crudeltà ed orrori. Più che la guerra, è la natura competitiva della vita nella quale è impegnato l'uomo moderno, dove solo il più idoneo può sopravvivere lasciandosi dietro una scia di atrocità, ad essere di una tenebrosa crudeltà che si manifesta come povertà, miseria e disperazione. Nel poema si fa riferimento a tutte le forme di Karma come appartenenti all'inevitabile aspetto del male della vita, particolarmente nel Capitolo III, 38,39, dove esso è descritto come "il perpetuo nemico dell'uomo saggio." (Inani nah nitya-vairina).

Invece di rispondere in maniera diretta al quesito, Krishna sancisce che i due sentieri a cui si fa riferimento nel Capitolo precedente, Jnana yoga (conoscenza) e Karma yoga (azione) o, meglio, il *Sankhya* e lo *Yoga*, sono stati accettati fin dai tempi più antichi, ed ora

il dovere dell'aspirante è di scoprire quale è l'azione giusta. E' da tenere presente che dovunque è menzionata la parola "yoga", Krishna intende ovviamente il Buddhi Yoga.

Qualsiasi azione compiuta, ispirata dal desiderio per il piacere del corpo o per soddisfazione personale, vincola un uomo alle circostanze, ma Krishna afferma che le azioni compiute come sacrificio, o *yagna*, non vincolano affatto. Questa è una dottrina nuova del sacrificio, con la quale egli si riferisce alla reciproca interdipendenza nell'esistenza umana, per cui uno nutre l'altro. Poiché tutte le cose sono collegate in un grande sistema di mutuo sostegno, la legge di sacrificio inerente nella vita stessa non ha bisogno di essere eccessivamente sottolineata. No, fino a che il discepolo non acquisisce una percezione del Sé reale (*purusha* o *Atma*), non può ritrarsi dall'azione. Finché è vivo, deve impegnarsi nell'azione che appare come non azione (*nishkarmya karma*). Le sue azioni sono compiute in termini di dovere sebbene mente e cuore siano impegnati, la sua coscienza è concentrata nell'uomo reale.

"L'azione e l'inazione possono entrambe trovar posto in te. Il corpo può essere agitato, e la tua mente tranquilla, e l'Anima tua limpida come un lago alpestre." (*La Voce del Silenzio*).

Azioni simili sono per il benessere del mondo (*loka sangraha*) e conoscendo appieno quanto il popolo segua il nobile esempio dei capi, ad Arjuna è ingiunto di ricordare la sua elevata condizione sociale, e la battaglia. Ma, è sottolineato, la condizione che precede la battaglia deve essere (come nell'allegoria di Henry Miller) liberazione "dall'idea di possessione, liberazione dalla febbre mentale" (III, 30): Aspettativa ed egotismo sono le pietre che bloccano ogni azione intrapresa senza devozione. L'uomo è sempre in cerca di sicurezza, ma come può esserci sicurezza in un mondo creativo di flusso e riflusso che sta emergendo? Ovviamente, in questo mondo eternamente mutevole, la sicurezza riposa nella ricerca dell'Assoluto, l'Immutabile, e questo spiega l'inizio del verso citato: "A Me dedicando ogni azione, con la mente fissa nel Sé Supremo, ... combatti!."

Ravvisando la bellezza asimmetrica del poema, si nota con interesse che nel Capitolo XVIII, 17 si ritrovano versi identici: "Colui che è liberato dall'idea che il suo vero io agisca, la cui mente non è offuscata", può impegnarsi nella battaglia.

In tutto il libro, gli altri soli versi in cui ad Arjuna è ingiunto di combattere[22] ricorrono nel Capitolo VIII, 7 ed anche qui le condizioni preliminari sono le stesse:

"Perciò, in ogni tempo, ricordati di Me e combatti. In. Me fissando la mente e la ragione, senza dubbio verrai a Me".

Naturalmente per 'Me' non si intende il principe di Yadhava, Krishna, l'essere manifestato, bensì l'Immanifestato, il centro immutabile della mutabilità senza fine, dove risiede la natura originaria dell'uomo. Poiché l'egotismo è considerato il vincolo della schiavitù umana, l'uomo, agendo per il divino senza alcuna sensazione dell'ego, si libera da tutti i vincoli e, così, la sua azione diventa priva di desiderio. Ma la stessa privazione di

---

22 Qui non è incluso il riferimento nel Capitolo XI, 33-34, poiché Krishna stesso dichiara:

"….Tutti questi già uccisi invero son da me. Sii tu solo l'istrumento…."

desiderio è solo un mezzo e non un fine, il quale è raggiunto, dice Krishna, compiendo tutte le opere come un sacrificio.

"Questo mondo è legato dalle azioni, all'infuori di quelle di sacrificio: perciò, libero da attaccamento, con tale scopo (di sacrificio) compi ogni azione (111,9).

II

I passi che riguardano il sacrificio nei Capitoli III e IV si riferiscono ad uno di quei soggetti irti di diffico1tà, che hanno suscitato interpretazioni contrastanti e contraddittorie. Nel poema ci sono parecchi temi che vanno compresi a vari livelli di percezione. Proprio come ci sono parecchi tipi di frutti ognuno dei quali va differentemente trattato prima di poterne assaggiare la dolcezza, così, nella *Gita*, ci sono diversi argomenti alcuni dei quali non possono essere compresi senza la chiave esoterica. Se il mango può essere mangiato intero, la piantaggine invece de ve essere sbucciata e il frutto richiede l'eliminazione del rivestimento spinoso, delle fibre, dei semi, ecc. ; il cocco è il più duro di tutti, e richiede il taglio della spessa corteccia e la rottura del duro guscio prima di arrivare a1la polpa.

Di questo genere è l'argomento del sacrificio del III Capitolo, dove è dichiarato che Prajapati (il Progenitore) ha creato l'umanità con il sacrificio. L'eterno sacrificio della deità è, invero, uno dei temi ricorrenti nelle tradizioni mistiche di tutte le religioni. L'idea che tutta la creazione esiste proprio perché l'autore della creazione, sia esso chiamato Horo, Osiride, Adone, Viswakarman ecc. sacrifica se stesso, è concetto familiare nelle descrizioni religiose sia dell'Oriente che dell'Occidente. Secondo la tradizione Indù, all'uomo è richiesto di ricomporre le parti smembrate della deità e di farla risorgere. Il concetto cristiano della resurrezione è un miracolo compiuto dal Signore stesso, mentre, nella mitologia Indù, la resurrezione è un miracolo compiuto dall'uomo. Impegnandosi costantemente nel sacrificio di sé e nel conseguente suo smembramento, l'uomo opera il miracolo della resurrezione del Dio.

Le parole sono "mantra" potenti che evocano uno stato d'animo e, pertanto, la parola "sacrificio" suscita un atteggiamento d'infelicità, un lugubre senso di perdita. Questa comune e tragica idea del sacrificio è smentita nella *Gita*, e nei Capitoli III e IV, dove l'argomento è lungamente discusso, ne è ripristinato il significato originale di "diventare sacro", di trasformare il bene in un bene ancora i maggiore, di sostituire il separativo con l'universale, il personale con l'imparziale. Mentre l'aspetto cerimoniale è lumeggiato nel Capitolo III, 10-20, il simbolismo filosofico del sacrificio è evidente nel Capitolo IV, 23-32. Sostituire l'elevato all'ignobile, la realtà all'illusione, la tranquillità all'agitazione, è veramente il processo alchemico con il quale il devoto tenta di spostare la sua coscienza verso l'alto, al piano psichico al piano spirituale (noetico).

Ovviamente è questo il significato dell'ingiunzione fatta al discepolo nella *Voce del Silenzio*: "Fondi la tua Mente e la tua Anima", per cui si produce una congiunzione grazie alla quale la mente personale ed egoistica si estingue come scintilla che in un lampo attraversa lo spazio, e il devoto si unisce con la Mente Universale. Non sarebbe meglio, quindi, intendere in questi passi il messaggio del Sacrificio come la pratica di sostituire, perfino nelle piccole cose della vita, l'attenzione alla negligenza, la generosità all'avarizia, la fiducia al dubbio, in modo da potersene servire come un. "apriti sesamo" ai segreti della natura più bassa del discepolo, e così cauterizzarla? Allora egli non attribuirebbe più gli insuccessi della propria vita a, 'frustrazione', 'incomprensione', 'cattiva fortuna', 'delusione', ecc., ma li riconoscerebbe come i suoi antichi amici che da lungo tempo mascherano i mali dell'umanità, orgoglio, presunzione, avidità, cupidigia, indolenza,

paura e gelosia. Imparando ad usare il discernimento fino a che istintivamente effettua il meglio, il necessario invece del superfluo, la devozione al Sé invece dell'orgoglio e della considerazione di sé, egli ottiene quella vera umiltà di cui si parla nella *Voce del Silenzio*

"Sii umile, se vuoi giungere alla Sapienza.

Sii ancora più umile, quando l'avrai conquistata."

Con questa pratica semplice di sostituire il meglio al peggio di ciò che esiste, il discepolo ha mosso il primo passo "verso il viaggio di mille miglia", un passo che, va ricordato, non è assolutamente facoltativo ma è "obbligatorio" per ogni Anima pellegrina, e che un giorno lo condurrà alla più occulta di tutte le dottrine, il segreto delle leggi magnetiche che governano la manifestazione dell'Universo, la Legge del Sacrificio. E' evidente, quindi., che lo stadio iniziale della sua trasformazione sta nella vera comprensione del concetto di Sacrificio, non nel senso di uccidere polli e pecore, ma in quello di rispettare la Vita ovunque si trovi, di assoggettare le attività della nostra natura animale inferiore, di ridurre il controllo esercitato dai nostri desideri, offrendo i nostri vizi e i nostri peccati come vittime sacrificali sull'altare del nostro Sé interiore.

Con pratiche simili l'uomo restaura naturalmente la sua armonia con la Natura, attrae i poteri benefici ed attira la pioggia che nutre il raccolto poiché "Con esso (con il Sacrificio) sostenta gli Dei, e possano gli Dei sostentare voi, e sostentandovi reciprocamente otterrete il bene supremo" (III,11) per ogni parte della natura dell'uomo. Questo sacrificio eterno della deità a cui si fa riferimento nella letteratura mistica, è un processo incessante che è messo in evidenza nel Capitolo III,15:

"... perciò Brahma, che tutto pervade, è ognor presente nel sacrificio."

Se l'eterno è sempre presente nel sacrificio, è ovvio che solo nel sacrificio ci si può assimilare ad esso. Nel Capitolo III, il nucleo dell'insegnamento del *Karma* mette quindi in rilievo il costante impegno dell'azione come un sacrificio. Di tutti i tipi di sacrifici, il sacrificio della sapienza è considerato superiore al sacrificio dei beni materiali (IV, 33). Se quindi il sacrificio è il senso reale della consapevolezza spirituale *(yagna)*, ogni atto devozionale diventa un sacrificio, quando l'azione non ha un movente egoistico ma spassionato, alla quale si partecipa come un testimone, un osservatore. Il sacrificio reale può essere compiuto solo quando l’attore cessa di esistere, solo quando egli ha lasciato cadere tutti i suoi beni, e questo è confermato nel verso 13 del Capitolo III:

"I buoni che si cibano solo dei testi del sacrificio, saranno purificati di tutti i loro peccati..."

III

Proprio come nel Capitolo II è stata sintetizzata la controversia di pensiero delle scuole Sankhya e Yoga, così nei Capitoli III e IV la controversia fra vedismo e vedantismo viene riconciliata dalla trasmutazione del concetto di sacrificio. Secondo la dottrina vedica dei Mimamsaka, Karma significa rituale e sacrificio, mentre i vedanta li considerano addirittura come un ostacolo alla vera comprensione. Se i ritualisti adoravano gli Dei divini e i poteri celesti con il sacrificio, i vedantini vedevano il divino come l'immutabile Brahman, l'Assoluto, che non può essere raggiunto con doni e sacrifici, ma con la conoscenza. Se il concetto vedico è reso in questi versi

"Coloro che desiderano successo nelle azioni in questo mondo sacrificano agli Dei, poiché nel mondo dei mortali presto dall'azione nasce il successo" (IV, 12).

"...Agli Dei vanno coloro che adorano gli Dei, ma i Miei devoti vengono a Me" (VII, 23),

il concetto vedantico è reso nel verso 33 del Capitolo IV, dove tutte le opere sono sintetizzate nella conoscenza spirituale, e tutte le azioni, senza eccezione, sono "integralmente incluse nella sapienza".

Questo è il messaggio della *Gita* per conciliare le vecchie strade, dando un significato più largo, più ampio, al concetto di sacrificio. Così, attraverso la descrizione dei vari tipi di sacrifici (IV, 25-31), la percezione limitata del sacrificio è superata, e a conclusione di tutta la discussione viene affermato (v.37 e 38):

"Come un fuoco ardente riduce in cenere il combustibile così il fuoco della sapienza riduce in cenere tutte le azioni. ... Poiché in questo mondo non vi è nulla che purifichi quanto la sapienza, e col tempo da sé la trova in se stesso colui che è compiuto nella devozione."

Una volta ottenuta una tale trasmutazione del concetto di sacrificio, l'aspirante ha inequivocabilmente trovata la differenza fra l'uomo interiore e l'altro: egli offrirà ora come sacrificio i peccati del corpo, ovvero schiaccerà i peccati dell'essere inferiore (kama manasico), per cui l' essere superiore (buddhi manasico) potrà essere risuscitato. E' in questo senso che i resti di un "sacrificio" ai quali si riferisce la *Gita* devono essere intesi come il sacrificio della personalità inferiore, come l'annientamento del l'egoismo da parte del vero "Me". La rinunzia interiore a1l'azione e tuttavia il compimento fisico di essa, è ritenuto l'acme del sacrificio e, com'è affermato nei versi 22-23 del Capitolo IV, il risultato di un simile sacrificio attivo compiuto con una mente senza desideri, libera l'uomo dalla schiavitù del lavoro. I versi successivi, danno un significato simbolico a *yagna* (la consacrazione spirituale) che impone il carattere psicologico del sacrificio. Sarà utile, notare qui che:

"Nell'antico sistema vedico c'era sempre un duplice significato del sacrificio, fisico e psicologico, esterno e simbolico, la sua forma esteriore ed il significato interiore di tutti i suoi particolari. Ma il simbolismo degli antichi mistici vedici, esatto, estroso, poetico, psicologico, era stato dimenticato nel corso del tempo, ed ora è rimpiazzato da un altro, esteso, generale e filosofico, nello spirito del Vedanta e di uno Yoga posteriore. Il fuoco del sacrificio, *agni*, non é una fiamma materiale, ma è *brahmagni*, il fuoco del sacrificio nel

quale l'offerente è riversato, e il fuoco e l'autocontrollo del respiro che è comune sia all'Hathayoga che al Rajayoga, è, cioè, il fuoco della conoscenza del sé, la fiamma del sacrificio supremo." (Sri Aurobindo, *Essays the Gita*, I, l08).

'Sacrificio spirituale' significherà allora rendere una testimonianza alla purificazione del sé di una persona, questo sacrificio dell'egoismo libera da tutte le caratteristiche inferiori, e chi cerca nutrimento da un'anima simile è privo di ingordigia e, quindi, sganciato da ogni peccato. Ma colui che prepara il cibo per se stesso cercando nutrimento per il suo egoismo personale, commette veramente peccato.

Questa data dalla Gita è un'interpretazione nuova del sacrificio, il quale può essere riconosciuto come la sola forza che sostiene tutta la creazione. Basandosi su questo concetto si potrebbe facilmente comprendere l'invettiva buddhista contro tutte le forme del sacrificio vedico esteriore e ritualistico. La vera preghiera diventa allora la consacrazione del sé privo di egotismo al Supremo Unico, per questo H. P. Blavatsky puntualizza:

"Solo l'eternamente sconosciuto ed inconoscibile *Karana,* la causa *senza Causa* di tutte le cause, dovrebbe avere il suo tabernacolo ed il suo altare nel sacro e mai calpestato suolo del nostro cuore, invisibile, intangibile, innominabile, se non come "l'ancor piccola voce" della nostra coscienza spirituale. Coloro che lo adorano dovrebbero farlo nel silenzio e nella solitudine sacra della propria anima, facendo del loro spirito l'unico mediatore fra essi e lo Spirito Universale, delle loro buone azioni i soli sacerdoti, delle loro intenzioni peccaminose le sole vittime sacrificali visibili ed oggettive alla *Presenza" (Dottrina Segreta*, I, 280 e.o.).

Con questa concezione esoterica del sacrificio, l'aspirante serio deve imparare ad essere presente al suo funerale. Questo è ciò che è stato chiesto ad Arjuna da Krishna quando, "con la parvenza del sorriso" ha pronunciato la parola che nega ogni rito, ogni rituale e gli attaccamenti familiari *(swajanam).* Il funerale al quale Arjuna dovrebbe esse re testimone è la propria morte come una personalità (l'essere Kama *manasico)* e quando egli vi assiste come uno spettatore, questo è il sacrificio a cui si fa riferimento, raggiunge un piano che è profondamente spirituale.

"Per essere presente ed attento a questo funerale, egli deve focalizzare la sua vista sul cadavere e, come uno spettatore, deve testimoniare la morte del suo *papa purusha*, la forma dei suoi passati peccati. E' la calma, coraggiosa, persistente identificazione con il Dio interiore, che lo rende capace di discernere che il suo nemico non è creato dalla Madre Terra, ma dalle proprie azioni kamiche. Fra le persone che seguono il suo funerale egli non troverà i suoi compagni, ma una larga partecipazione di kama-rupici viventi. I suoi compagni si rallegreranno della sua liberazione dalla schiavitù dell'inferiore, del suo giungere nella luce del Superiore. Egli osserva il Regno dei morti dall'altezza del Regno degli animati, sulla sua strada che porta al Regno dei viventi." *(Il mondo dei gusci e quello dell'Anima*, P.Wadia, "I Quaderni Teosofici", IX, 2, p.48).

Krishna chiarisce anche l'errato punto di vista del sacrificio inteso come dovere, poiché nel dovere è presente un elemento di costrizione che implica un movente, per quanto nobile esso possa essere. Tutte le azioni con un movente sono forme diverse di egoismo, palese o nascosto, e dovunque le azioni sono compiute per necessità mascherata

da dovere, c'è l'azione contaminata dall'attaccamento. E' solo compiendo l'azione senza attaccamento (karma senza kama), che l'uomo raggiunge veramente il supremo. E' fatto qui riferimento al Re Janaka, che raggiunse la perfezione attraverso l'azione, un'azione che non aveva sfumatura alcuna di costrizione o di necessità. E' detto in verità che solo simili azioni sostengono il mondo, così come il sacrificio del Creatore sostiene l'Universo.

Con un'azione siffatta Arjuna non farà che seguire l'esempio del Signore stesso incarnato sulla terra di era in era, senza il cui avvento l'uomo non avrebbe esempio alcuno sul sentiero del dovere. Questo è l'argomento della devozione religiosa inserito nel poema, e quando Arjuna si impegna a compiere il proprio dovere gli è ingiunto di non seguire alcuna norma esteriore, se non quella più elevata testimoniata dal Signore.

Il soggetto dei *guna* è anch'esso menzionato in questo IV Capitolo, quantunque sia trattato con maggiori dettagli nei Capitoli XIV e XVIII. I tre *guna* sono le forze della natura, ma il Sé, o uomo reale, non avendo azione corporea o mentale, non ha niente a che fare con la natura dei *guna* che sono attributi di *prakriti*, o materia.

IV

Come deve essere quindi intesa l'azione senza attaccamento (senza *kama)?* E come può esserci un'azione senza l'attore? Tali questioni filosofiche hanno risposta in una maniera molto semplice, con l'affermazione che colui che conosce la natura della causa e dell'effetto e il modo in cui funzionano *(guna guneshu varthanthe,* III, 28*) è* libero da attaccamento in tutto ciò che fa. Se solo egli impara l'arte che permette alla Natura di lavorare liberamente e senza impedimenti, libererà se stesso da parecchie complessità della vita, perché, come afferma il "*Libro dei Precetti d'Oro*",

"Segui la ruota della vita; segui la ruota del dovere verso la razza e la famiglia, verso l'amico e il nemico, e chiudi la tua mente ai piaceri come ai dolori. Esaurisci la Legge della retribuzione karmica. Acquista Siddhi per la tua futura nascita."

Invece di essere un conquistatore della Natura, l'uomo riconosce il suo vero ruolo di collaboratore della Natura, anticipando i movimenti più lontani della Natura e creando condizioni in cui la Natura potrebbe avanzare speditamente lungo la strada stabilita. E' questo l'alto destino a cui la *Gita* invita l'uomo suggerendogli l'azione *priva di kama.* Essere un testimone dell'azione di qualcuno o, per usare la fraseologia della *Gita,* "l'azione sacrificale", significa osservare la Natura che lavora liberamente, senza la minima interferenza da parte dell'uomo. Vedere i *guna* che lavorano fra i *guna* é, veramente, non attaccamento, poiché a questo punto egli diventa il vero testimone della sua propria azione.

Lo stesso tema è ripreso nel Capitolo V**,** 8 e 9:

"L'uomo devoto che conosce la verità, dovrebbe pensare: 'Io non faccio nulla'. Nel. vedere, nell'udire, nei toccare, nell'odorare, nel mangiare, nel muoversi, nel dormire, nel respirare, nel parlare, nell'evacuare, nel l'afferrare, nell'aprire o chiudere gli occhi, egli pensa: 'I sensi si muovono fra gli oggetti dei sensi'."

Andando oltre il non attaccamento o distacco, Krishna introduce il concetto, evidente da un capo all'altro del poema, della meditazione sul Sé Superiore e del compimento di azioni di qualsiasi. natura (III, 30). Come di frequente affermato, l'idea del cercare rifugio in "Me", che è un. altro tema ricorrente, può essere compresa solo se per "Me" non si intende l'Auriga, bensì l'Immutabile, l'Ineffabile, l'Eter no, l'Onnipotente ed Onnipresente, non il manifestato ma, innegabilmente, l'immanifesto e il non nato. Il verso 24 del Capitolo VII enuncia chiaramente e definisce questo "Me". Il tema dell'abbandonarsi a questo Inconoscibile invece che a qualche essere conosciuto e limitato, ricorre in tutto il poema in parecchi Capitoli: nel III, 30, nel IX, 34, ne1 XVIII, 65, ecc. L'abbandonarsi al conosciuto deve ovviamente conte nere un elemento di movente, speranza o desiderio, che spesso servono da base ai concetti teistici delle deità che sono stati strumentalizzati attraverso le ere. Il *"ME"* non è, quindi, 1"Io" attore, ma è 1"Io" che è l'Immanifesto stesso.

Vi è così un legame fra la sezione che chiude il Capitolo III e il suo inizio, dove la questione dell'abbandonarsi al Sé Supremo (III, 30) va collegato con un verso precedente (III, 9), dove si sottolinea che le azioni, "all'infuori di quelle di sacrificio", vincolano l'attore. Sostituite le parole "lo Spirito Supremo di tutte le anime" a Dio, poiché nel poema il concetto di deità, o Dio, è di solito menzionato solo per intendere il Supremo o l'Assoluto,

e risulta evidente che solo quegli esseri che dedicano le loro azioni a questo Spirito sono svincolati dai legami dell'azione. Essere 'vincolati' implica una difficile situazione esistenziale in cui la persona è lasciata senza alcuna alternativa nella situazione che deve affrontare nella vita.

E' questa la situazione dalla quale la maggior parte è letteralmente coinvolta, senza la capacità o l'opportunità di esercitare una scelta completamente libera. Ma colui che è capace di riconoscere che sono le modalità della natura ad agire in accordo con i suoi corrispondenti aspetti funzionali *(guna guneshu varthanthe),* cioè, con le parole di Spinoza, quando egli è capace di raggiungere quella posizione in cui la natura soggettiva è in accordo con la natura oggettiva (III, 28), allora egli è un *tattvavith,* il conoscitore dei veri principi, o della Realtà, in breve, è un filosofo. E' questa armonia fra la possibilità innata ed il suo corrispondente aspetto funzionale, che forma le basi della quadruplice divisione della società *(chaturvarnya),* argomento trattato molto dettagliatamente nei Capitoli IV, IX e XVIII.

V

Qui ricorre una curiosa affermazione di Krishna (III, 33): poiché tutti gli uomini seguono la propria natura, a che serve frenarla? Ma a questo segue subito (III, 36) la grave preoccupazione di Arjuna:

"Ma da che cosa l'uomo è sospinto come per forza e, anche contro al voler suo, costretto a commettere peccato?."

E Krishna gli risponde che è "la brama ad istigarlo" e

"Perciò prima raffrenando i sensi, dispoglia questa cagione di peccato che distrugge la conoscenza e il discernimento spirituale (III, 417.

Ovviamente, nello stesso Capitolo sono riportati i due tipi di restrizione. Sebbene il tipo di restrizione della precedente citazione sarà inefficiente poiché deve essere riferito alla "repressione", altro tipo è la "sublimazione". La repressione può essere patrocinata solo da coloro la cui filosofia non ha speranza di trasferire le "forze straripanti" alla volta della rettitudine. L'ordine monastico dell'Oriente e dell'Occidente rappresenta ugualmente una forma dello stesso credo. In esso è evidente che si deve evitare persino la vicinanza del mondo sensoriale e che la sola relazione possibile tra l'uomo e il mondo sensoriale è o la fuga o la completa sottomissione. Di contro, il valore del concetto di sublimazione a cui si fa riferimento nella sezione conclusiva del Capitolo III, riposa nell'ammissione implicita della necessità della castità morale attraverso la quale l'uomo può gradualmente migliorare i suoi impulsi fisici e psichici (III, 41-43).

Il mondo interiore, quindi, deve essere sorvegliato contro i falsi modi di pensare della propria mente e non contro la personificazione esterna del male sotto forma di nemici, gruppi rivali o nazioni rivali. Questo è il vero concetto del 'nemico' che gradualmente è trasformato da esterno ad interno, per cui Arjuna è esortato a combattere contro la "brama", non contro i Kaurava.

Né Krishna parla di combattere contro le "qualità della natura", ma ingiunge di non permettere all'energia della coscienza di essere dissipata in moventi non ben preordinati, cioè, in azioni generate dalla turbolenza della farraginosa personalità inferiore.

Il Capitolo III si conclude con una descrizione della natura dell'attaccamento (*kama*) e della repulsione *(kroda),* il fuoco che tutto consuma generato dagli elementi e che è la sorgente dell'attività .incessante dell'uomo (III, 37-40). Le impressioni sensoriali, entrambe concrete ed astratte, sono i campi nei quali la mente è continuamente errante in un processo incessante di adattamento. A meno che non si trascendano le limitazioni della mente, non si può giungere all'intendimento giusto.

"La mente è la grande distruttrice del Reale. Distrugga il discepolo la distruttrice." *(La Voce del Silenzio).*

Questa è la prima regola data allo studente che aspira a percorrere il sentiero spirituale. E' in questo senso che vanno compresi i versi conclusivi del Capitolo:

"E' stato detto che grandi sono i sensi, superiore ai sensi è l'intelligenza, dell'intelligenza più grande è la ragione; ma Esso (il Supremo) alla ragione è superio*re"* (III, 42).

Mentre, la mente raduna conoscenza, è Buddhi che porta l’intendimento. Mentre la mente può comprendere una cosa solo dall'esterno, la vera saggezza si trova quando svanisce la dualità fra l'osservatore e l'osservato. Questa è la ragione per cui ad Arjuna è detto di trascendere la mente, poiché solo così può essere libero dalla costrizione "dell'adattamento", le costrizioni che lo conducono lontano dal sentiero dell'azione giusta.

Il modo in cui effettuare la trascendenza della mente, è l’argomento dei Capitoli seguenti.

VII

Segue qui un passo importante; solo l'uomo colmo di fede può ottenere la sapienza:

"Ma l'ignorante senza fede che ha l'anima piena di dubbio è perduto; né questo mondo, né quell'altro, né la felicità, sono per colui che ha l'anima piena di dubbio"

Mantenendo la bellezza asimmetrica del poema, questo soggetto della fede che si presenta è chiusura del IV Capitolo è poi trattato più estesamente nei Capitoli III e XVII. Per fede non si intende qui ovviamente la credulità cieca o l'aderenza al dogma, ma la fede come devozione che è un abbandono all'Inconoscibile. Poiché la fede non ha attinenza con le condizioni del conosciuto, quando di esso si può parlare solo come credenza; è l'Inconoscibile che esige fede. Da qui il riferimento nei versi conclusivi del IV Capitolo, dovuto al fatto che l'uomo sta per trovarsi è faccia è faccia con l'Inconoscibile.

Se Arjuna è pieno di paura e di dubbio, è perché sente la perdita di ciò che é conosciuto, la perdita della "sua gente" (swajanam), "la perdita di ogni cosa cara ed amata". Ma è meno che non si abbandoni il conosciuto, tutto ciò che è certo e sicuro, l'Inconoscibile, che è il solo generatore di fede, non può essere sentito o percepito. Il Capitolo IV, quindi, si conclude con il consiglio ad Arjuna di fare è pezzi tutti i dubbi con la spada della saggezza, di essere pronto ad accettare il cambiamento di vita, di qualsiasi natura esso sia (IV, 42).

Nel Capitolo XII lo stesso argomento della fede è sollevato da Arjuna con una domanda:

"Fra gli adoratori che così costantemente devoti meditano su di Te e quelli che meditano sull'Indistruttibile e sull'Immanifesto, quali conoscono meglio la devozione?" (XII, 1).

Da un capo all'altro della *Gita* è stato sottolineato che il 'Me' sta per l'Immanifesto; ma la domanda di Arjuna introduce per la prima volta una distinzione fra 'Me' ed 'Immanifesto'. Questo può essere chiarito solo se abbiamo sullo sfondo il tema dei discorsi nei Capitoli X e XI, che si sono occupati un momento della natura manifestata della Realtà, dei *vitibus* (degli attributi) del Signore, della descrizione del Reale nel regno del visibile e del tangibile. Anche la Gloriosa Presenza rivela se stessa attraverso *qualcosa* tangibile, che costituisce la qualità vivente di tutte le cose.

Mentre i due Capitoli (il X e l'XI) hanno in un certo senso attinenza con l'aspetto manifestato dell'universo, il verso conclusivo del Capitolo X indica che solo un frammento dell'Immanifesto è rivelato nella manifestazione (" .... Con una sola parte di Me stesso, sostenendo tutto l'universo, Io dimoro"), il che vuol dire che la Realtà può essere compresa in maniera duplice, cioè, il frammento manifestato e quello che rimane immanifestato. La domanda sollevata da Arjuna nel 1° verso del XII Capitolo, è in relazione è questa distinzione. La risposta data è come sempre indiretta, ma la sua importanza sembra essere ovvia: l'immanifestato è estremamente difficile da comprendere, perché è al di là della portata della mente.

Ciò che la mente erroneamente pensa dell'immanifesto, è solo un pensare astratto circa il manifesto, e questo è in contrasto con il pensiero concreto. Per esempio, si può rilevare che il pensare matematico è astratto poiché ha è che fare con dei simboli, ma questa astrazione non può essere equiparata con l'immanifesto. La mente che tratta oggetti e la mente che tratta simboli, rappresentano entrambe solo due modi di pensare circa il manifesto, il concreto e l'astratto. Dal concreto la mente risale all'astratto, ma questo, non è certamente un volo dal manifesto all'immanifesto. Partendo dalle forme, essa comincia è trattare dei nomi. L'intero mondo della mente si muove entro l'intelaiatura dei nomi e delle forme, ma l'immanifesto è il senza nome e il senza forma e, quindi, rimane al di là delle frontiere della mente. Tutte le forme antropomorfiche di culto sono basate sui concetti della mente, che è costantemente al lavoro nel regno di Name (nome) e di Rupa (forma), ed è sempre ingegnosa nel creare tipi più nuovi di stampelle, di puntelli e di idoli, per rafforzare il suo potere. Ma la Realtà rimane al di là di questo strangolamento della mente ed è per liberare l'uomo da questa schiavitù, che un Maestro scrive:

"Né noi né la nostra filosofia crediamo in un Dio...Il nostro scopo principale è quello di liberare l'umanità da quest'incubo, d'insegnare all'uomo la virtù per amore di essa, e procedere nella vita fidando in sé invece di appoggiarsi ad una stampella teologica, che per innumerevoli epoche è stata la causa diretta di quasi tutte le miserie umane..." (Lettere dei Mahatma è P. Sinnett. Lett. N.10).

E' è questo ostacolo che Krishna si riferisce ancora nel verso 5 del Capitolo XII, poiché la mente che tenta di comprendere l'immanifesto non può mai trovare quello che cerca. Que1lo che è richiesto è una Fede vera, che è uno stato in cui tutti i processi intellettuali della mente sono superati. La mente deve essere trascesa ancora con l'aiuto della Mente (il Sé).

"L'uomo dovrebbe innalzare il sé tramite il Sé, poiché egli solo è l'amico del Sé, egli solo è il nemico del Sé" (VI, 5).

VIII

Il Capitolo XII descrive i vari stadi di fede o di devozione dell'aspirante per trascendere la mente. Dal concreto all'astratto e poi all'immanifesto, è una marcia progressiva, il cui percorso inizia nei versi dall'8 al 20. "In Me solo fa penetrare la mente, in Me affissa. L'intelletto" è la chiave fondamentale dell'intero processo, perché la mente deve penetrare nel "Me", invece di lavorare dall'esterno. Questa è una trascendenza dell'intero sistema del ragionamento, e se fosse acquisita, si potrebbe di certo dimorare per sempre nel Supremo.

"...Così, d'ora innanzi, indubbiamente solo in me dimore rai" (v.8).

Qui non viene affermato che il ragionamento dovrebbe essere abbandonato, ma che la ragione, invece di rimanere a1l'esterno, dovrebbe penetrare nel nucleo e nel cuore della realtà, cioè, la ragione dovrebbe trasformarsi in intuizione. I versi successivi si riferiscono è questo processo a1chemico di trasmutazione. Se questo non è possibile,

"...allora, tenta di conseguirmi per mezzo della graduale applicazione alla meditazione" (XII, 9).

Se anche questo è difficile,

"...Dedicati alle opere che mi sono gradite; compiendo ogni opera per amor Mio conseguirai la perfezione" (XII, 10),

azioni non per noi stessi, ma per amore dell'Assoluto nelle condizioni dell'universale. La mente inconscia esercita costantemente una forte influenza sul funzionamento della mente conscia, ed anche questo deve essere abbandonato, in modo che il discepolo possa pervenire ad una serena devozione naturale al Supremo, senza nessuno sforzo cosciente. Krishna, essendo molto cauto, precisa che se nemmeno questo è impossibile, allora bisogna per prima cosa eliminare i moventi coscienti.

"Se non sei capace nemmeno di questo, allora, rifugiandoti nella devozione è Me e controllando te stesso, abbandona su Me il frutto di tutte le azioni" (XII, 11).

Questo lavoro procede faticosamente, e per raggiungere lo stato della fede pura il devoto deve cominciare con l'eliminare ogni arrancare consapevole del genere, prima di potere sperimentare l'attenzione realizzabile senza sforzo nella quale soltanto è possibile la saggezza su ciò che concerne l'ímmanifesto.

Questi sono dunque i vari stadi del progredire verso la conoscenza dell'Assoluto:

1. L'eliminazione dei moventi coscienti attraverso la rinuncia ai frutti dell'azione;
2. la demolizione dei moventi inconsci attraverso l'adempimento dell'azione in nome Suo;
3. il riuscire è portare la mente ad una realizzazione dell'attenzione realizzabile senza sforzo, nella quale l'intelletto penetra nell'immanifesto (il Me), rendendo il devoto capace di dimorare per sempre in Esso.

I versi successivi (13-19) descrivono poi l'indole del devoto vero che non deve essere identificato con gli adoratori di immagini o di idoli. Il tutto è riassunto nel verso 19 del Capitolo XII, dove il devoto è descritto come uno che è

"Indifferente al biasimo e alla lode, taciturno, soddisfatto di tutto (quello che gli Sopravviene), senza dimora, costante di mente, pieno di devozione..."

L'uomo di fede non ha fissa dimora *(aniketa)*, è un uomo indipendente. Per dimora, ovviamente, non si intende qui solo quella fisica, ma anche l'aspetto psicologico del rifugio. E' solo quando la mente non è impastoiata, che l'uomo è completamente libero - quando egli non sostiene né difende un qualsiasi punto di vista. Il discepolo, essendo impegnato sul Sentiero spirituale, è un testimone nel mezzo della partecipazione; egli è veramente risoluto, ed è per ora soddisfatto di ricevere quello che la vita elargisce. Un uomo di fede siffatta non è sentimentale ma è molto sensibile. Nel mezzo delle oscillazioni costanti, egli è risoluto, stabile, e vede il permanente nel passeggero: "Perché sa che l'Eterno non conosce il cambiamento" *(La voce del Silenzio).* Né questo è un compito facile, poiché, come stato prima affermato:

"La difficoltà di quelli la cui mente è fissa sull'Immanifesto è più grande; poiché l'Immanifesto è meta difficile a conseguire da quelli rivestiti di un corpo"(XII, 5).

Il passo sul Sentiero in salita che affronta un siffatto discepolo che persiste nella luce della Fede, è così descritto da un Maestro di Saggezza:

"Il chela in probazione è simile al viandante nella vecchia favola della Sfinge... Solo un'unica domanda diventa una lunga serie di indovinelli quotidiani proposti dalla Sfinge della Vita, che siede sul ciglio della strada, è che, è meno che egli non risponda con successo, uno dopo l'altro, agli enigmi che cambiano sempre è confondono, impedisce al viaggiatore di avanzare e, alla fine, lo distrugge" (Lettere dei Mahatma).

IX

Partendo dall'atto di fede nel Supremo sorge la questione della rinuncia dell'azione, che sembra implicare con certezza il desiderio dell'anima di liberarsi dal mondo dei sensi. Per questo, nel verso 22 del Capitolo V è precisato:

"Poiché le gioie prodotte dal contatto dei sensi con gli oggetti esterni sono invero matrice di dolore ed hanno principio è fine, l'uomo saggio in esse non prende diletto."

E' evidente che il monachesimo è raccomandato solo apparentemente quando si loda la saggezza del saggio:

"Quegli che ha la mente costante, che non è illuso, che conosce Brahman è che riposa in Brahman, non può rallegrarsi quando ottiene ciò che è piacevole, né affliggersi quando ottiene ciò che è spiacevole" (V, 20).

Un attento esame di questi versi dimostra che il poema non propugna la distruzione dei sensi o il rifiuto dei piaceri che affluiscono attraverso i canali sensoriali appropriati, ma implica solo che i piaceri che *sorgono* attraverso il contatto dei sensi con gli oggetti esterni sono matrice di dolore. Ed è ovvio, quindi, che gli apparati dell'azione possono essere messi in moto da un'aspirazione superiore della mente interiore**,** 1a quale consente pensieri che non sono matrice di dolore. Ciò comporta ovviamente che tutto le forme di piacere sono illusorie, a meno che non abbiano origine in Buddhi-Manas ed abbiano, così, una direttiva di significato è di proposito che rende capace il praticante di vivere trasformato in un mondo di significati sempre più elevati è più ampi.

Questo Capitolo V spiega il Vangelo della rinuncia dell'azione, nel senso che un devoto ha realizzato che tutte le azioni sono compiute dalla mente e che il corpo, nonché le molte energie del mondo esterno, sono solo secondari. L'esempio di un'automobile, può provare che non è il motore è far correre il veicolo sulla strada ma, piuttosto, il guidatore; anche nell'azionare i comandi, è la mente che guida le mani e i piedi. L'intima connessione fra pensiero è mano non è percepibile, ma se s'indaga ulteriormente, è facile realizzare che quantunque il motore sembri essere la forza che produce il movimento, l'azione reale è della mente dell'uomo che sta dietro i comandi.

Nella *Dottrina Segreta è* efficacemente spiegato come anche forze elementali quali il calore, la luce, l'elettricità, non siano Materia, ma ombre o deboli tracce della Materia, ubbidienti solo all'Intelligenza che sta dietro di esse è che le guida:

"Questo universo fenomenico è una grande illusione. Più un corpo è vicino alla SOSTANZA SCONOSCIUTA, più è vicino alla realtà, essendo maggiormente lontano da questo mondo di Maya. Gli uomini di scienza, se vogliono, possono definirle (l'elettricità, la luce, il calore, ecc.) forza o forze generate dalla materia o "modi del suo movimento". L'occultismo vede negli effetti. "elementali" (forze) è nelle cause dirette che li producono, operatori divini intelligenti. Queste forze elementali sono state appropriatamente definite "ombre e deboli tracce della Materia in movimento", cioè, stati supersensoriali della materia dei quali noi possiamo conoscere solo gli effetti" (D.S. I, p.14 ed.o.).

Il possessore del corpo, dunque, non deve essere confuso con la mente che è lo strumento interno *(anthaskarana).* Poiché le reazioni sorgono dalle risposte della mente agli stimoli esterni, *l'Inana Yoga* consiste nell'annullare i centri di reazione in modo che possano essere create le condizioni appropriate per l'inazione. Questa, infatti, è la vera rinuncia, una questione che ha sconcertato Arjuna all'inizio del Capitolo. Essere attivi, è al tempo stesso rinunciare ai frutti dell'azione per deporli sull'altare dell'Eterno, è il segreto del distacco.

Essa è l'azione priva di effetto dell'Atma, che è il Brahman. Il devoto agisce solo per l'auto-purificazione e non per interesse personale, rinunciando al pensiero, lottando per riporre tutte le sue azioni nel divino, sviluppando l'azione priva di effetto che è la sua particolare illuminazione, senza più desiderio per le cose materiali o per la conoscenza.

Egli "dimora in beatitudine nella città dalle nove porte[23], esso non agisce, ne è causa di attività" (V, 13); è felice entro se stesso, è illuminato dentro, è partecipando della natura dello Spirito Supremo è immerso in lui.

23 "Il corpo", come è spesso chiamato nelle scritture indiane.

X

Questo Capitolo V e la parte culminante delle scuole Sankhya e Yoga, indicando l'interdipendenza fra l'Inana Yoga ed il Karma Yoga. La relazione fra i due è quella dell'esperienza è dell'espressione, per cui queste diventano la giusta percezione delle cose e la giusta rinuncia, senza al cuna proiezione della mente, dove l'esecutore dell'azione e sparito.

"Colui che nell'agire dedica la sua azione allo Spirito Supremo è mette da parte tutti gli interessi egoistici non è toccato dal peccato, così come la foglia del loto non è danneggiata dall'acqua" (v.10).

Il segreto del non-attaccamento è, quindi, quello di agire è di riporre tutte le azioni nell'Eterno. "Reprimi con il Divino il sé inferiore, reprimi con l'Eterno il Divino." Se l'azione appartiene al regno del tempo, l'Eterno appartiene al regno dell'eternità; è dare all'azione la qualità nel tempo, è il segreto del giusto modo di vivere. Chi può agire cosi, è come la foglia del loto che rimane immersa nell'acqua è tuttavia non è danneggiata da essa.

In questo Capitolo, alcuni passi importanti hanno un significato esoterico che spesso diverge dagli evidenti connotati exoterici. Allo studente-aspirante alla saggezza occulta è qui ingiunto di riconoscere che la sofferenza è il godimento altro non sono che stati emotivi, è che tutta l'esperienza di una natura emotiva deve essere tramutata in un'azione libera è sublime che dà significato alla vita. Solo chi si impossessa di questa sottile visuale può discernere il significato dell'affermazione fatta nel verso 5 del Capitolo 5: "...Quegli che vede che il Sankya è lo Yoga sono uno, vede veramente."

La meta è la liberazione dall'illusione - non la cessazione della vita; e ciò deve essere raggiunto vivendo in questo mondo, non fuggendo da esso, mantenendo uno stato d'animo uguale verso qualsiasi esperienza, spiacevole o piacevole che sia. Questo è di per se qualcosa che è sempre inferiore all'intenzione o al proposito, ma "l'abitante interiore" può portare a termine il più grande proposito, quando allinea i suoi poteri più elevati con i quali egli può resistere all'impulso "che nasce dal desiderio e dall'ira", ed usare le energie vitali della sua natura come combustibili non per i fuochi inferiori e meno significativi, ma per quelli superiori è vitali.

E' giudicato saggio colui che considera

"...uguali un Brahamana dotato di saggezza è d'umiltà, una vacca, un elefante, perfino un cane è uno Svapaka (l'individuo d'infima casta che si ciba di carne di cane (v.18)",

dal che si deduce che egli è uno che ha reso del tutto inutili le classificazioni è bene è male, poiché vede tutte 1e caratteristiche simili nella loro natura indistruttibile. Egli vede in tutto lo spirito che vi dimora e non emette giudizi morali. Da qui, il primo suggerimento che

"...il vero è oscurato da ciò che non è vero, e, quindi, tutte le creature sono fuorviate" (V,15).

Avendo dissipato l’ignoranza, il devoto vive in un universo in espansione, sempre di più il suo asilo diventa il Sé di tutto ed egli non è più isolato, poiché identifica se stesso con qualsiasi cosa e con nessuna. Chi cammina su questo sentiero deve riconoscere che ciò che la gente comune ritiene un bene o un male non sono tali in se stessi, poiché lo Spirito Supremo non risiede in nessuna di queste esteriorità. Il Signore interiore, il centro della percezione spirituale, conosce le intenzioni ed i propositi evolutivi in atto, che non sono come quelli del sommario è tangibile mondo manifestato.

In questo Capitolo, lo studente scorge una dimensione nuova data al devoto che si mantiene "indifferente al massimo sia verso quelle dottrine che sono state insegnate sia verso quelle che ancora debbono essere insegnate" (II, 12). Egli ha rinunciato, naturalmente, agli obiettivi inadeguati o indegni della sua azione; ma questo è fatto solo per portarlo ad essere più vicino a tutto ciò che vive è respira.

"Per quegli asceti che, liberi dal desiderio è dall'ira hanno domato la mente ed hanno raggiunto la conoscenza del Sé, la pace di Brahman esiste da entrambi i lati della morte" (V, 26).

Vi è qui un riferimento ad un lato occulto della conoscenza di cui si è già parlato, dove la liberazione è possibile su entrambi i lati della morte. Si tratta del concetto che il Nirvana è paragonabile con la consapevolezza del mondo e con l’azione nel mondo. Per gli *Yatis* (Yogi che hanno il controllo di se, che si sono sciolti dal desiderio a dall’ira ed hanno conquistato la padronanza di se, il Nirvana nel Brahman esiste tutto intorno ad essi *(abitho vartate)*, attorniandoli. Per un tale Yogi che è cosciente del suo corpo non più di quanto l’uomo comune lo sia della sua ombra, questa beatitudine nel Brahman è sia qui che nell'al di là. Questa è ovviamente una estensione del concetto del Nirvana con il quale s'intende un estinguersi della limitata coscienza separativa che divide, ed un ingresso nel regno della coscienza che unifica - che è il cuore dell'esistenza. La coscienza del Brahman non alberga segreta solo entro ciascuno di noi, ma è tutto intorno a noi e, coma asserito da Ramakrishna Paramahamsa, noi viviamo in essa come i pesci nell'oceano.

"Ahimè, ahimè, tutti gli uomini posseggono Alaya, sono uniti con la Grande Anima, e questa li possiede, tuttavia Alaya giova loro cosi poco!" (La Voce del Silenzio).

Quindi non siamo più separati ma viviamo in tutto, poi che ci siamo liberati della nostra egoistica casa-prigione. E' interessante confrontare lo sloka della *Gita* con la citazione del *Dhammapada* fatta da H.P. Blavatsky:

"Gioie e piaceri non c'insegnano nulla; essi sono evanescenti, a lungo andare possono portarci solo sazietà".

E' questa la stessa idea presentata dal poema che sollecita l’assoluta necessità di superare tutte le paia di opposti, come il piacere e il dolore. Perché la filosofia esoterica non dà priorità alcuna né ricompense ad un qualche stato emotivo; sofferenza e gioia sono in definitiva considerate uguali - una sensazione astratta. Il fatto che gioie e piaceri portino alla sazietà, è implicito nel riferimento a come essi siano impropriamente goduti in quanto tali e come se fossero fine a se stessi. La deduzione, quindi, è che il godimento della vita

nel suo senso più ampio non è deprecato; d'altra parte, viene evidenziato che esso potrebbe condurre ad un apprezzamento pieno delle sue inesauribili opportunità. Ovviamente, non è una filosofia che richiede di vestirsi di tela di sacco e di cospargersi il capo di cenere, quella data dai Maestri - Buddha, Krishna o Cristo. Buddha, il cui nome è spesso associato all'idea della "preoccupazione con sofferenza", era invece uno che "godette l'ambrosia della buona legge", che "visse lietamente fra coloro che erano tormentati dalle preoccupazioni" a che era decisamente contro ad ogni tipo di falso ascetismo, quando così ammonì i suoi discepoli:

"Né nudità, né capelli arruffati, né sudiciume, né digiuno, né giacere sul terreno, né cospargere il corpo di polvere r di cenere, né la posizione accovacciata, possono purificare il mortale che è pieno di dubbio.

Ma colui che è tranquillo, sereno e calmo, e vive una vita di disciplina e controllata di santità ed ha cessato di arrecare ,offesa alle cose viventi, egli, anche se non riccamente vestito, è un Brahmana, un asceta (Samana) e un monaco (Bhikku)" (Dhammapada).

La sola differenza è che essi non furono mai 'felici' per qualcosa di particolare ma, piuttosto, vissero nell'armonia di un sano senso delle proporzioni, il che è completamente diverso dall'essere votati al raggiungimento delle gioie e dei piaceri. Ed è solo quando l'uomo può abbandonare ogni cosa, piaceri inclusi, nel momento in cui il suo scopo è realizzato, mai indugiando ma sempre perseverando, che egli può essere "liberato per sempre dalla vita e dalla morte" (V,28).

XI

Questo sentiero della negazione è ulteriormente sviluppato nel Capitolo V, poiché è solo nella negazione totale del manifesto che l'indescrivibile Buddhi, la facoltà intuitiva, può essere risvegliato in tutto il suo splendore. I versi di apertura si riferiscono all'azione in condizione di Yoga proveniente dal campo dell'inazione, uno stato di negatività in cui ogni pensiero è cessato. Lo Yogi deve essere completamente libero dal pensiero positivo (Sankalpa) per affrontare la sfida della vita senza alcuna preparazione precedente circa qualcosa che per l'uomo è inconcepibile, poiché la vita è continuamente mutevole. In che modo il. passato morto fronteggi la sfida del presente sempre vivente, è l'annosa questione che ricorre in tutta la prima parte del poema, per cambiare poi nei Capitoli di massimo valore quando, ad essere rivelato, è il segreto supremo del mistero della divinità trascendente che è in tutto e dappertutto.

Lo Yogi è, perciò, uno che ha abbandonato il pensiero positivo e si è stabilizzato nell'assolutezza negativa. Questa è la posizione della negazione ma non di una mente anche minimamente passiva, bensì di una mente straordinariamente acuta, vigile, sensibile ed osservatrice. L'inazione, quindi, non deve essere confusa con la non-azione, un soggetto che è stato già trattato nel Capitolo III; essa scaturisce solo dall'attività, come è qui chiaramente detto:

"Per il saggio desideroso d'innalzarsi alla meditazione è detto che l'azione è il mezzo, e per colui che alla devozione si è innalzato è detto che la cessazione dall'azione è il mezzo" (VI, 3).

Segue poi una teoria che nel poema è fondamentale, l'uomo è il proprio distruttore e il proprio salvatore. Colui che si è innalzato nello Yoga è il *Kutastha* (VI, 8), immobile ed immutabile nel mezzo delle differenze (XV, 16) ed è, quindi, capace di assumere un atteggiamento neutrale di percezione nelle sue relazioni con le cose, le persone e le idee. In tale atteggiamento di percezione, il pregio inerente ad ogni cosa è reso manifesto al percepitore e, perciò, egli non fa paragoni nel valutare una zolla di terra, un pezzo di pietra o un monile d'oro, ma vede il significato inerente a tutte queste cose.

Questo Capitolo VI indica anche la virtù della moderazione, descrivendo l'uomo spirituale come uno che svela un senso perfetto della proporzione in tutto quello che fa. In un certo senso, l'attaccamento altera ogni azione, poiché la perdita delle proporzioni è invariabilmente causata dall'impulso contrastante di acconsentire e di negare, di giustificare e di condannare. Il Sentiero di Mezzo non può essere definito o descritto poiché definire è porre dei limiti, ed è proprio la collocazione di limiti a dare una dimensione ed una linea che ha lunghezza ma non larghezza. Qualsiasi descrizione del Sentiero di Mezzo introdurrà uno spazio fra gli opposti dell'attrazione e della repulsione, e in tale spazio gli opposti cominceranno a funzionare portando nella loro scia modificazioni e travisamenti. Di tale Sentiero a appropriatamente detto:

"La divina disciplina non è per colui che mangia troppo o troppo poco, né per colui che ha l'abitudine di dormire troppo, né per colui che vegli di continuo" (VI, 16).

La divina disciplina non deve essere raggiunta trovando un compromesso fra i due estremi, bensì trascendendoli entrambi. E' questo stato negativo di perfetto equilibrio che la *Gita* afferma in ogni Capitolo, e che è paragonato ad "una lampada che in luogo senza vento non vacilla" (VI, 19). Una tale stabilità è la caratteristica di uno Yogi mistico in perfetto equilibrio, libero dall'agitazione a dall'immobilità. C'è qui un elemento d'impersonalità che non deve essere frainteso e confuso con la fredda, calcolata indifferenza, ma deve essere considerato come il rapporto intimo reale. Intimo a tuttavia impersonale, come il calore della fiamma costante che è il segno distintivo di uno Yogi.

I versi successivi si riferiscono alla gioia suprema di un simile stato nato dalla morte dell'illusione, stato che può essere compreso solo dalla coscienza spirituale (Buddhi) e non dalla mente (Manas). La mente può comprendere solo quelle gioie che sono relative alla terra, ma Buddhi procede da *Brahma Samparsam* (VI, 28), la comunione con lo spirituale che è intangibile ed immanifestato.

Il Capitolo, intitolato "Lo Yoga del Dominio di Sé" *(Adyatrma Yoga)*, è lo Yoga sastra[24] *par excellence*, poiché include nei suoi 47 versi tutti gli aspetti dell'azione, la sua natura vincolante, il metodo per liberarsi attraverso lo Yoga, la natura dello Yoga e, perciò, l'indole dello Yogi. Nei versi dal 4 al 32 viene descritta l'intera gamma dell'ascesa dello Yogi. Allorché non sente più attrazione per gli oggetti dei sensi (VI, 4), si afferma che egli si è insediato nello Yoga. E' uno che si è stabilizzato nell'unità (31); la sua mente è fissa sul Sé e affrancata dall'inseguire le cose desiderabili (18), e così realizza il distacco dall'unione con la sofferenza (33). Egli è soddisfatto della saggezza a della conoscenza, con i sensi sottomessi non vacilla più, ed è imparziale (8-9). Si ritira dalla molteplicità del mondo e in un luogo appartato guarda ad esso dall'esterno, attraverso se stesso (10). Dai versi 10 al 19 sono date le direttive per la disciplina divina, fino a quando lo Yogi "...vedendo il Sé nel sé, gioisce in se stesso" (20). Allora egli "conosce quell'infinita felicita che, solo trascendendo i sensi, dall'intelletto può essere afferrata, e fisso in essa non si muove dalla realtà; avendola ottenuta, si ritiene che non vi è guadagno maggiore e fisso in essa non è turbato nemmeno da grave dolore" (21-22). Godendo l'infinita beatitudine del contatto con l'eterno (28), egli veramente "vede se stesso in tutte le creature, e tutte le creature in se stesso" (29). Questo è il vero Yogi, quando egli "...scorgendo la Mia presenza in ogni creatura e riconoscendo l'unità di tutte le cose, vive in Me, qualunque sia la maniera del viver suo" (31).

Tale è l'essenza dello Yoga in questo Capitolo, che non mette in evidenza le attività o le occupazioni, bensì l'atteggiamento con il quale affrontare il mondo. Non è quello che si *fa*, ma quello che i pensieri ed i sentimenti sono, a determinare se si è uno Yogi oppure no.

24 (Una 'norma', un 'trattato', o un 'codice di leggi'. Il *Sastra* consiste nell'esposizione formale di determinati argo menti, come il Dharma Sastra e il Nyana Sastra. - N.d.T.).

XII

Sebbene i primi sei Capitoli siano principalmente connessi con i problemi dell'azione exoterica, la corda è già fatta risuonare per entrare in sintonia con l'esoterico, con l'Infinito, con l'Immanifesto a l'Intangibile, che costituiscono il tema principale dei prossimi Capitoli. Una nuova definizione dello Yogi data qui e che merita di essere ricordata, è quella del "distacco dall'unione col dolore" (VI, 23). Quando la mente risiede nel Sé, l'aspirante non prende in considerazione alcunché e questa dissociazione da ogni cosa è indicativa della vera condizione dello Yogi. Il Capitolo VI, conosciuto come "Lo Yoga della conoscenza di Sé' è, quindi, un saggio sull'assoggettamento di tutti i pensieri, quando ogni riflessione intellettuale è cessata ed è fatto uno sforzo per trascendere la mente. Per soggiogare la mente - "il Raja dei sensi, il produttore del pensiero, quello che risveglia l'illusione" *(La Voce del Silenzio)* - si devono soggiogare completamente i suoi processi, risvegliando così, continuamente, la coscienza dell'Ego. Pervenire a questo stadio non è un processo facile, ed Arjuna, con la sua domanda, si riferisce proprio a questa difficoltà quando dice che "la mente è incostante, impetuosa, possente, ostinata; io la stimo ardua a frenare quanto il vento" (VI, 34).

La risposta data a questa richiesta di spiegazione di Arjuna, è enigmatica - la mente può essere frenata con la pratica a l'assenza di desiderio (*Ahyasa* e *Vairaya*). Può essere rilevato che l'Ahyasa - "non recar danno né offesa" è una delle virtù cardinali dei culti indù, e che Vairaya è una delle sei Paramita di perfezione descritte nel catechismo buddhista che implica, come dice *La Voce del Silenzio* "l'indifferenza al piacere e al dolore, la vittoria sull'illusione, la percezione della verità". Nemmeno il distacco si effettua facilmente, poiché esso è un mutamento dell'atteggiamento prodotto da un colpo forte abbastanza da perforare la crosta dell'abitudine e dell'automatismo. In questo senso, si potrebbe riconoscere che un grande dolore apre di solito la porta attraverso la quale si può percepire la verità, così come la luce si riversa in una stanza di cui nessuno abbia chiuso la, persiane.

Krishna ripropone subito di nuovo il suo primo insegnamento (VI, 31) e cioè, che chiunque ama Me (lo Spirito Supremo) in ogni creatura ed ha la sua anima fondata sulla divina unità, in qualunque modo egli viva o agisca vive ed agisce in Me; e nel verso 46 aggiunge:

"Un simile Yogi è superiore all'uomo di penitenza e a1l'uomo di conoscenza, ed anche all'uomo di azione"

Anche se è solo un ricercatore, lo Yogi "arriva oltre la parola dei Veda", e, quindi, ad Arjuna è ordinato di diventare uno Yogi. Nel prossimo Capitolo ancora una volta l'importanza dello Yogi è basata sullo stato dell'Inani - lo Yogi saggio, quello che va oltre i tre stadi dell'uomo di penitenza, del ricercatore, e di colui che ha la Sapienza (VII, 16), poiché l'Inani, vedendo che ogni dualità è falsa, apre i suoi occhi all'Uno. Questo ricorda le parole di Gesù:

"...Cercate prima il regno e la giustizia di Dio, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta" (Matteo, VII, 33) .

Mentre è ammesso che in questo universo in cui l'anima evolve dovremmo tutti diventare "uomini di azione", "uomini di conoscenza" a persino "uomini di penitenza", è detto che dobbiamo prepararci come *Yogi* attraverso il distacco. Questo non è un suggerimento di repressione e di abbandono del campo dell'azione come potrebbero pensare quelli che desiderano soluzioni semplicistiche, ma richiede un'indagine profonda ed un'inchiesta accurata sul bilanciamento delle complesse sottigliezze.

Ecco perché le insistenti domande di Arjuna per avere delle risposte immediate sono sempre eluse, poiché Krishna conduce Arjuna prima dal campo di battaglia alle regioni della mente e poi sui regni più elevati di Buddhi, la Coscienza spirituale che è contraria ad ogni forma di semplificazione o alla "parola dei Veda" - la parola e l'aspetto dottrinale di ogni religione formale. Ma al di là c'è la grande verità della sintesi: la conoscenza che è veramente rigorosa e quella che è veramente libera sono le medesime e "disciplina" e "libertà" devono essere bilanciate - il che può essere realizzato solo con la pratica costante e con il distacco (VI, 15). Deve, quindi, apparire ovvio che un in debito coinvolgimento emotivo nei problemi della vita è quasi una forma di temporanea pazzia che ostacola non solo il vero, ma anche il valore e la bellezza delle condizioni che scopriamo in noi stessi. La conclusione che si ricava spontaneamente da questo, è che non abbiamo bisogno di lasciare la vita bensì di viverla veramente, partecipando a tutte le circostanze con vigore rinnovato e con il potere di uno *Yogi*, il cui comportamento è stabilizzato sulla potenzialità universale piuttosto che sulle utilizzazioni egoistiche delle possibilità del momento.

Gli ultimi versi di questo VI Capitolo danno le tre caratteristiche del vero Yogi: il suo Sé interiore deve essere fuso con l'Assoluto; deve essere colmo di fede; deve essere devoto *(abhakta)* - un tema che sarà sviluppato nei prossimi sei Capitoli.

La Soglia d’oro

I

Osserva come, simile alla luna riflessa nelle acque tranquille, Alaya - l'Anima Universale - si specchia in ciò che è piccolo come in ciò che è grande, si riflette nei più minuti atomi, e pur non riesce a giungere al cuore di tutti. Ahimè, sì pochi uomini approfittano Del dono, del beneficio inestimabile di ottenere la verità, la retta percezione delle cose esistenti, la conoscenza del non-esistente!

Considerando ancora una volta la struttura della *Gita* in relazione al suo contenuto, va notato che fin dalla prima domanda di Arjuna dopo aver gettato l'arco e le frecce in preda ad un estremo scoraggiamento, Krishna fa riferimento alla necessità di comprendere chiaramente il fluire eterno del manifesto e la natura imperitura dell’immanifesto *gatasum agatasums ca* (II,11). In riferimento a questo obiettivo il problema dell'azione nel suo rapporto con l’immanifesto è trattato nel Capitolo III. Il bisogno di comunione con l’immanifesto è evidenziato nei Capitoli successivi, poiché senza essa, l'azione giusta è impossibile. Che cosa esattamente sia questa comunione con l’immanifesto, è il tema sviluppato nei Capitoli VII e VIII; e la natura della trattazione tocca il culmine nei due Capitoli successivi.

Dopo aver gettato le fondamenta *(il piedistallo* dei versi di Shankaracharya citati all'inizio) ed avere innalzato l'edificio con le caratteristiche adatte alla natura dell'azione, è ora posta l'impalcatura per avvicinarsi alla cupola e, frattanto, sulla soglia, viene trattata la natura dell'Essere divino. Nonostante il fatto che la verità spirituale più elevata possa essere solo vissuta e che ogni disquisizione metafisica sia spiegabile solo enigmaticamente, si tenta ancora di definire vagamente la natura dell'infinito in termini di finito, il che è realmente indescrivibile. Con il libero ricorso all'immagine e al simbolo e con lo squisito uso della fraseologia, le Upanishad sono riuscite abbastanza nel tentativo di andare oltre le definizioni limitate delle espressioni intellettuali. Ma il linguaggio della *Gita* è di un genere completamente diverso, poiché esso si propone di specificare una difficile situazione intellettuale, e di rispondere ad uno stato della mente nel quale la ragione di Arjuna è in conflitto con se stessa e trova difficile giungere ad una conclusione. La sua ragione deve essere portata ad una verità che va oltre se stessa, ma con i propri mezzi e alla sua maniera. Se, d'altra parte, alla sua ragione fosse offerta una valida soluzione psicologica che procedesse da un dato ipotetico del quale essa non avesse esperienza alcuna e che, quindi, sarebbe dogmatica, i dubbi di Arjuna resterebbero irrisolti. Egli può essere reso certo della sua validità solo se è soddisfatto con un'affermazione intellettuale delle verità dell'Essere su cui si basa la soluzione.

I primi sei Capitoli sono dedicati ad una discussione di questi problemi nella suddetta maniera razionale, ed Arjuna viene portato a realizzare gradualmente la

distinzione fra il sé e l'Essere individuale com'è in Natura. Pertanto, la discussione inizia definendo i costituenti del mondo esterno, che consistono di otto fattori, cinque materiali e tre mentali. L'Essere divino, che appartiene ad una natura superiore dalla quale tutto questo mondo è sostenuto, è al di là di questi fattori. Descrivendo la natura superiore, Krishna si riferisce a se stesso come alla sorgente della perfezione riconoscibile delle cose ognora eccellenti, quali la luce del sole e della luna o la sillaba sacra AUM in tutti i Veda le quali nel Capitolo X (v. da 20 a 41) tendono ad essere sollevate, come la divina vibhutis, a fondamento di tutte le glorie. Questo indica che tutte le perfezioni rappresentano un nesso che ha un'origine al di là della mente e del corpo, e che la conoscenza di esse è solo uno stimolo ad una devozione al Supremo.

Questo Capitolo VII, intitolato *jnana vignana yoga* (lo Yoga della Saggezza pura e applicata o 'Discernimento'),porta ulteriormente lo studente ad una comprensione della natura assoluta della Realtà, che è evidenziata in dichiarazioni fatte quasi confidenzialmente, come nei primi due versi: "...Io ti dichiarerò per intero la sapienza e l'esperienza (che ne deriva), conoscendo le quali non rimane più nulla da imparare in questo mondo" (VII,2).

Poiché ogni sistema di filosofia postula una Causa Prima Onnipresente ed Eterna, il Parabrahm, che non è un "Dio", ma che è "Supremo e non supremo" *(D.S.),* tale paradosso è così spiegato:

"E' 'Supremo' come CAUSA, non supremo come effetto. Parabrahm è semplicemente una 'Realtà Unica', l'onni-inclusivo, il Kosmos, o, piuttosto, lo spazio cosmico infinito, ovviamente, nel senso spirituale più elevato. Brahma (neutro), essendo la radice suprema stabile, pura, libera, immutevole, 'l'Esistenza UNA vera, Paramarthika', nonché Cit e Chaitanya (intelligenza, coscienza) assolute, non può essere un conoscitore, 'perché QUELLO non può avere nessun oggetto di cognizione'. Può là fiamma essere chiamata l'essenza del Fuoco? Questa Essenza è 'la VITA E LA LUCE dell'Universo; il fuoco e la fiamma visibili sono solo distruzione, morte e male'; Fuoco e Fiamma distruggono il corpo di un Arhat, la loro essenza lo rende immortale'. Dice Sankaracharya: 'La conoscenza dello Spirito assoluto, simile allo splendore del sole o al calore del fuoco, è ancora nulla al confronto dell'Essenza assoluta', è lo 'Spirito del Fuoco', non il fuoco stesso; quindi, 'gli strumenti di quest'ultimo, calore e fiamma, non sono gli attributi del lo Spirito, ma di ciò di cui quello Spirito è la causa inconscia'" *(Dottrina Segreta,* I,6, ed. o.).

II

Naturalmente qui si fa riferimento alla grande distinzione fra conoscenza e saggezza, di cui si parlerà ancora nel prossimo Capitolo. E' solo osservando il movimento della manifestazione che si può veramente comprendere la natura dell'immanifesto, e in questa connessione, per coprire l'intero campo della manifestazione, sono introdotti termini come Adhibhuta (l'Essere o l'Elemento primordiale); Adhidaiva (la luce primordiale omogenea) ed Adhiyajna (il Sacrificio primordiale).

Mentre l'acquisizione della conoscenza è un processo graduale, la saggezza implica un risveglio subitaneo.

"La Conoscenza è una massa rozza, infruttuosa, i semplici materiali con i quali la Saggezza costruisce. ...La Conoscenza è orgogliosa che egli abbia tanto imparato, la Saggezza è umile poiché egli non conosce di più" (William Cowper, *The Task*, Libro VI).

La Saggezza è la percezione dell'intero in un lampo, proprio come la conoscenza è l'identificazione delle parti che si sono scisse nel succedersi del tempo. L'intero non è mai percepito nella parte, sebbene sia immanente nelle parti i le trascende tutte. Percepire l'intero nelle parti è veramente sapienza, il che è un atto di esperienza. E c lui che ha una comunione siffatta, è affermato in questo Capitolo, conosce il segreto della vita e il mistero della morte. Krishna, quindi, asserisce proprio all'inizio (VII, 2):

"Io ti dichiarerò per intero la sapienza e l'esperienza (che ne risulta), conoscendo le quali non rimane più nu1la a conoscere in questo mondo",

asserzione in cui echeggiano le verità upanishadiche, e che può essere paragonata con naturalezza alla visione di un mistico. Non è necessariamente l'uomo con poteri supernaturali o occulti che perviene a questa visione, poiché essa non può essere trovata sui piani superfisici più facilmente che su qualunque piano fisico. E' uno stato spirituale dell'essere che dà una sensibilità di percezione che non è necessariamente lo sviluppo di poteri occulti, o *siddhi*. La rarità di un simile evento è rappresentata nel verso 3 del VII Capitolo.

L'uomo dalla percezione sensitiva può conoscere, qui ed ora, il mistero nascosto di tutte le cose. Questo mistero risiede anche nel manifestato, eppure non può essere scoperto sezionando o analizzando la struttura delle cose. Quando si è in grado di percepire le comunicazioni dell'intangibile e dell'immortale nell'evanescente e nel concreto, allora sono rivelate all'intuizione "le glorie indicibili, invisibili a tutti tranne che all'occhio dell'anima", *(La Voce del Silenzio)*. E' di questo soggetto affascinante del grande mistero della vita, del tangibile e dell'intangibile, che tratta il VII Capitolo.

Riferendosi all'ottuplice divisione che Krishna fa della natura inferiore, la quale include i cinque elementi sui quali anche la scienza è d'accordo, lo sloka nomina in aggiunta la mente, l'intelligenza e l'egotisino. Se la mente sta per il pensiero concreto, l'intelligenza rappresenta il pensiero logico, matematico o astratto. L'egotismo è ovviamente il contenitore di tutti i pensieri, il processo di continuità che è la base di ogni procedimento mentale. Risulta così evidente che l'universo manifestato è lo spettro della luce bianca che scaturisce dall'immanifesto, scomposta nei suoi variegati colori. Lo spettro, avendo solo un'esistenza. derivata e non intrinseca, dipende dall'immanifesto; e quindi,

mentre lo spettro è il parziale, l'immanifesto è il totale. E' chiaramente descritto come la natura inferiore e la natura superiore, o elevata, si riferiscano all'intangibile o all'elusivo nel campo della manifestazione.

E' attraverso la consapevolezza di questa natura intangibile, che si stabilisce una comunione con l'immanifesto e il non-ancora-nato:

"Io sono il sapore delle acque; Io lo splendore del sole e della luna; sono l'OM in tutti i Veda, il suono nell'etere e la virilità negli uomini. Io sono la pura fragranza della terra, il fulgore nel fuoco..." (VII, 8),

il che, in breve, è la descrizione del 'ME' nell'intero poema. Essendo il seme di tutte le cose che sono nell'universo, esso è eterno e, quindi, senza tempo. Dice *La Voce del Silenzio:*

"Nulla è permanente nell'uomo, tranne la pura e limpida essenza di Alaya - l'Anima Universale. L'uomo ne è il raggio cristallino, raggio di luce immacolata all'interno, materiale forma di argilla alla superficie inferiore. Questo raggio è la guida della tua vita e il tuo vero Sé, lo spettatore, il pensatore silenzioso, la vittima del tuo sé inferiore...".

All'universo manifestato sono inerenti i tre attributi di Satva, Rajas e Tamas dei quali tratteranno con ampi dettagli i Capitoli XIV e XVIII. Mentre gli attributi sono emanati dall'immanifesto, sicuramente l'immanifesto non può risiedere in essi. Così, mentre la realtà è immanente, essa è, al tempo stesso, trascendente. Il senza forma non può essere impigliato in nessuna forma, così come nessuna opera d'arte può contenere in sé l'artista.

"Tutto l'universo, ingannato da queste nature prodotte dai tre attributi, non conosce che Io sono, oltre di esse, immutabile"(VII, 13).

La ricerca dell'intangibile è un continuo ruotare di e venti attraverso le ere; solo coloro che sono consapevoli dell'intangibile al centro del tangibile, sono stati ricercatori di questa realtà. Sebbene siano menzionate quattro categorie di questi ricercatori, solo l'ultima, cioè il saggio (VII, 16), essendo libero dal fardello della conoscenza, ha una purezza ed un'innocenza di ricerca, ed è, quindi, veramente umile, secondo l'ingiunzione della *Voce del Silenzio:*

"Sii umile se vuoi ottenere la Sapienza; sii ancora più umile quando l'avrai conquistata".

Una tale anima senza uguale, un 'Mahatma', è davvero difficile da trovare,

"raro come) la fioritura dell'albero Udumbara[25] ...il sacro fiore che si dischiude e sboccia nelle tenebre, sul la pura rugiada e sul letto gelato delle altitudini ricoperte di neve, mai violate da nessun piede peccaminoso"- *(La Voce del Silenzio).*

Egli, avendo frantumato l'illusione creata dalla mente, comprende l'immanifesto, l'immutabile al di là, e, quindi, perviene alla scoperta del vero e del non ancora nato. Queste anime sagge, avendo trasceso le oscillazioni della mente che funziona fra le coppie degli opposti, sono libere dal l'illusione. Posto fine ai suoi peccati, la mente libera dalla confusione e ferma nelle decisioni, il saggio è votato all'immanifesto; e troppo poche sono

---

25 Un loto gigantesco sacro a Buddha e considerato un presagio particolare ogni volta che fiorisce, perché i suoi fiori sbocciano ogni tremila anni. Si dice che uno di essi sia sbocciato prima della nascita di Gautama, ed un altro vicino ad un lago ai piedi dell'Himalaya, proprio prima della nascita di Tsong-kha-pa. - N.d.T: *dal Glossario Teosofico*

le anime simili, a conoscenza delle sei categorie di Brahman, Brahma, Karma, Adhyatma, Adhibutha, Adhidaiva ed .Adhijajna, ed esse "Mi conoscono al tempo della morte" (VII, 30). Questa conoscenza di Brahman al momento della morte è considerato argomento di grande importanza, ed il mezzo migliore per un tale compimento è ritenuto essere la comprensione delle distinzioni riguardanti le 'sei categorie', e la consapevolezza del loro funzionamento nelle nostre vite. Quando la Gloriosa Presenza è istituita all'interno, ci si dovrebbe accorgere che essa forma la base di ogni gloria *(vibhutis)* e, pertanto, si afferma che tute le cose procedono dall'Uno ma che esse sono anche nell'Uno, vale a dire che non possono esistere senza la Gloriosa Presenza.

III

Il Capitolo VIII inizia con la definizione delle sei categorie menzionate alla fine del Capitolo precedente, cioè, Brahman è l'Indistruttibile,il Supremo; Adhyatma è la super anima autoesistente, Karma è l'emanazione o il raggio che causa il sorgere delle forme esistenti.

Riguardo a Karma, si può notare che l'azione si riferisce all'intera gamma di causa ed effetto, e che ogni effetto diventa a sua volta una causa. Per azione, si intendono i tre tipi, cioè, l'azione di Buddhi, della mente e di Ahankara (il concetto di "Io", coscienza di sé o identificazione con sé); e la reazione di ognuna è anche su questi tre live1li. Se c'è qualche azione senza effetto, allora c'è l'influenza dell'Atma che agisce sulla mente dall'interno come intuizione o illuminazione. Queste azioni non producono a1cun effetto sull'attore, poiché sono basate sull'inazione che è oltre la sequenza di causa ed effetto, libere, e, pertanto, il Sé divino è attivo e non influenzato dalle azioni.

Adhibhuta è la sede materiale delle cose, il principio oggettivo concernente gli elementi, la natura peritura di quello che agisce oltre le cose. La natura soggettiva è la sede della vita o *Adhidaiva,* la mente totale con la sua volontà, i suoi pensieri e sentimenti, corrispondente a ciò che nel verso 4 del Capitolo VII è stato descritto come Manas, Buddhi e Ahankara. Entrambi, *Adhibhuta* e *Adhidaiva,sono e*spressioni della super-anima, *Adhyatma.*

Considerando *Adhiyajna*, Krishna lo definisce, come "Egli stesso in questo corpo". E' questo il principio di 'sacrificio' che coinvolge la relazione reciproca e l'aiuto scambievole fra tutte le cose, già dettagliatamente descritto nel Capitolo III. Tutti gli atti di sacrificio sono per un beneficio scambievole e non per un desiderio personale, poiché l'interdipendenza, o il beneficio scambievole, è la regola della natura. Coloro che non sono ancora pervenuti a questo livello, sono costretti a sottomettersi alla pressione esterna della legge di Karma; ma per persone simili a Krishna, a Buddha o a Gesù, che dedicano tempo, energia e saggezza completamente al benessere degli altri, *l'Adhyatma* è un sacrificio vivente.

"Rinuncia alla tua vita se vuoi vivere*" (La Voce del Silenzio).*

Ovviamente se, come dice Krishna (VIII, 4); "Adhiyajna sono Io stesso in questo corpo", la divinità è presente in ciascuno di noi facendo il possibile per stabilire una relazione reciproca fra il corpo e la mente, essendo il Brahman, *o Adhyatma,* presente nel compiuto, e, quindi, chiamato il Verbum - Logos, *Sabda-Brahman o Fohat.*

IV

Da ora in poi il dialogo torna all'idea di ricordare il divino al momento della morte. Ad una prima valutazione, i versi dal 23 al 26 sembrano antifilosofici ed irrazionali. Il primo passo per comprenderli razionalmente è di realizzare che questi versi non devono essere intesi letteralmente, poiché ad Arjuna è già stato ingiunto nel Capitolo II "di arrivare oltre le parole dei Veda". Questo è esoterismo puro e semplice. Come rileva H.P. Blavatsky,

"Tutto questo era insegnato nella Dottrina Esoterica, ma fu interpretato ed i suoi misteri rivelati... con *sette,* non con due o al massimo tre, chiavi; per cui le cause ed i loro effetti riuscirono a penetrare nella Natura invisibile e mistica, come pure in quella psichica, e divennero riferibili alla metafisica ed alla psicologia, come pure alla fisiologia" *(La Dottrina Segreta*, I, 86, ed. o.)

Il paragone ed il contrasto dei principi menzionati in questi versi, sono fra fuoco e fumo, giorno e notte, luna crescente e luna calante, i sentieri del sole nei viaggi a nord e a sud, luce e tenebra, ecc. Tutti questi termini sono incomprensibili senza una conoscenza dell'esoterismo:

"Questi sono tutti *nomi delle varie divinità* che presiedono sui poteri psichici del Cosmo. Noi spesso parliamo della Gerarchia delle "Fiamme", dei "Figli del Fuoco", ecc. Sankaracharya, il più grande dei Maestri esoterici dell'India, dice che per *fuoco* è da intendersi una divinità che presiede sul Tempo (Kala)..." *(Theosophy*, XXXIX, 127).

Questi versi si riferiscono al significato mistico dei simboli solari e lunari: i pitri sono deità lunari ed i nostri antenati, poiché hanno creato *l'uomo fi*sico. Non siamo forse a conoscenza dei riferimenti, nei racconti tradizionali, alla natura ardente degli eroi? Di quelli che possedevano volontà, energia e coraggio? L'aspirazione delle 'razze inferiori' di alzare gli occhi in ammirazione su questi esseri eroici, dovette portare, col passare del tempo, ad un tipo di religione in cui essi vennero deificati. Certamente, la loro natura doveva implicare una tale forza di volontà e di 'devozione attraverso l'azione', da sfuggire all'assoggettamento della rinascita.

In contrasto al fuoco, il "fumo" sta per una condizione che precede o segue il fuoco; è solo quando il fumo si mani festa, che se ne può dedurre se il fuoco non è ancora incarnato o se è già morto. Proprio come molti stimoli per le trasformazioni morali e sociali sono vaghi ed incapaci ad ispirare gli uomini a servirsene come veri catalizzatori, così una religione non può trasmettere niente di più che gli effetti visibili o fisici del "fuoco" di un Istruttore.

Analogamente, la "notte" è opposta alla "luce" la quale è, essenzialmente, una visione fisica percettibile. Un qualche tipo di luce non è necessario su ogni piano di attività? E non è un fatto che tutti i poteri di chiaroveggenza dipendono dalla luce psichica (o astrale)? Come può, chi non ha chiarezza di visione o chi manca di luce sufficiente, a spettarsi di passare coscientemente attraverso la rinascita, e cosa si deve intendere per "sfuggire all'assoggettamento della rinascita"?

Tornando al simbolismo dei quindici giorni della luna crescente, e ricordando che la luna è solitamente associata con gli elementi psichici della natura umana, la luna crescente

rappresenterebbe quel periodo durante il quale la luce in aumento risplende provenendo dagli elementi psichici, o attraverso essi. Analogamente, è la luce della percezione egoistica che, se deve manifestarsi, deve passare attraverso il veicolo della facoltà psichica. Si può notare in questa connessione che essa, come il reostato, può essere adoperata o per diminuire o per aumentare le capacità di percezione dei nostri numerosi pensieri e delle nostre scelte. Un indizio di questo cambiamento della chiave del reostato umano è fornito da questi cenni che riguardano il centro della gravitazione dell'uomo:

"Da un lato, l'uomo è al punto più alto dei cerchio dello sviluppo, dall'altro, è al più basso. E perciò, come egli alternativamente sale e precipita e la sua responsabilità morale si espande o si contrae, così il suo codice morale incarnerà da un lato le più nobili idee a1truistiche ed anelanti mentre, dall'altro, la coscienza che domina sarà solo il riflesso dell'egoismo, della brutalità, della perfidia. Ma questo, comunque, è solo sul piano esterno, ingannevole.

Nella loro costituzione interna o, meglio, *essenziale,* sia la natura che l'uomo sono all'unisono, poiché la loro essenza è identica. Tutto cresce, si sviluppa, e tende alla perfezione... è "l'eterno divenire"; ma sul piano finale dell'essenza spirituale tutto *E'*, e rimarrà, quindi, immutabile. E' verso questa *Esseità* eterna che ogni cosa, come ogni essere, va gravitando, gradualmente, quasi impercettibilmente, ma tanto certamente quanto l'universo di stelle e di mondi si muove verso un punto misterioso conosciuto agli occultisti, eppure ancora senza nome per l'astronomia, chiamato da essi il *Sole Centrale Spirituale" (D.S.,* II,295-296 e. o.).

La luna calante è anche un simbolo appropriato di no di quei cicli di smodati desideri psichici o di 'pruriti' ricorrenti sperimentati da molti, quando le facoltà più elevate raramente 'emergono' a causa dell'impulso psichico che trascina via l'energia fisica e mentale - qualcosa di simile allo spreco di qualcosa di prezioso per l'acquisto di inezie insignificanti.

Già nel Capitolo II è stato detto ad Arjuna che "le ore del giorno del corpo sono le ore della notte dell'anima".Il dirottamento dell'energia nell'esistenza sensuale implica che le facoltà più elevate si ritirano dal corpo, essendo il 'fuoco, di prana come pure quello di manas incanalato nel vigore fisico, a spese di quello spirituale. In questa connessione le affermazioni circa la fisiologia occulta e le espressioni allegoriche riguardanti 1"Occhio di Siva", il *Tri-lochana* (tre occhi) e la glandola pineale, sono rivelatrici, e gettano luce sul mistero della connessione fra la veggenza spirituale e la purezza fisiologica del devoto.

"Quando apprendiamo che il 'terzo occhio' era una volta un organo fisiologico, e che in seguito, a causa della graduale scomparsa della spiritualità o dell'aumento della materialità (poiché la natura spirituale viene estinta da quella fisica) esso divenne un organo atrofizzato come lo è la milza, cosa che appena oggi i fisiologi cominciano a capire - quando sapremo questo, allora la connessione apparirà più chiara.

Durante la vita umana il più grande impedimento sul la via dello sviluppo spirituale, e particolarmente per l'acquisizione dei poteri yoga, è l'attività dei nostri sensi fisiologici. Essendo l'atto sessuale strettamente connesso, per interazione, con la spina dorsale e con la materia grigia del cervello, non è inutile dare qualche spiegazione esauriente.

Per quanto riguarda il procedimento, lo stato normale e anormale del cervello ed il grado del lavoro attivo nel *medulla oblongata*, reagiscono fortemente sulla glandola pineale, poiché, a causa del numero dei 'centri' in quella regione, che controllano la maggior parte delle azioni fisiologiche dell'economia animale, ed anche a causa della stretta ed intima vicinanza dei due, deve esservi esercitata un'azione 'induttiva' molto potente del midollo sulla glandola pineale" *(Dottrina Segreta* II,295-296 ed. o.).

Da questo risulta evidente che c'è una grande necessità d'intensificare le aspirazioni più elevate dell'uomo e di collegarle con i nuovi influssi di energia provenienti dall'universale stimolazione della vita organica, cosicché la luna crescente ,gli dà più forza che confusione mentale.

La simbologia della luna dischiude nuovi orizzonti del pensiero e potrebbe essere di aiuto se sono prese in considerazione anche le influenze occulte reali del corpo lunare sui misteri della biologia riproduttiva. I vari nomi del le dee femminili dati alla luna nella letteratura classica, come Diana, Iside, Artemide, Giunone ecc., sono prove concrete della profonda conoscenza degli antichi circa la interdipendenza fra la fisiologia e la natura femminile, sia fisica che psichica. Se solo i demografici che gridano fino a diventare rochi circa l'aumento della popolazione, come pure i fautori della pianificazione familiare, tentassero di imparare ciò che gli antichi sapevano su questo argomento, ci sarebbero meno problemi sociali e psicologici ad affliggere la gioventù di oggi. In una nota su questo argomento, H.P. Blavatsky fa un riferimento alle pratiche della pianificazione familiare, ed osserva:

"Se nelle scuole domenicali, invece d'impartire alle masse di cenciosi e di poveri inutili lezioni sulla Bibbia s'insegnasse l'Astrologia, almeno, comunque, in che modo le proprietà occulte della luna e le sue influenze nascoste sulla procreazione sono collegate, allora non ci sarebbe pie nessuna necessità di temere l'incremento della popolazione né di ricorrere alla discutibile letteratura malthusiana per contenerla. Poiché è la luna e le sue congiunzioni che regolano i concepimenti, cosa che in India ogni astrologo conosce[26].

Nel periodo delle razze precedenti e all'inizio di quella attuale, coloro che indulgevano nei rapporti coniugali durante certe fasi lunari per rendere sterili questi rapporti, erano considerati stregoni e peccatori. Ma ora persino questi, che per gli antichi erano peccati basati sulla conoscenza occulta e sull'abuso di essa, appaiono preferibili ai crimini odierni, che sono perpetrati. a causa della totale ignoranza di tutte queste influenze occulte, e per l'incredulità su 'di esse" *(Dottrina Segreta*, I. 228 ed. o.).

L'incredulità sull'influenza occulta della luna può a vere incoraggiato spontaneamente la discesa dell'uomo su di essa. L'euforia di questo grande momento ha definitivamente gettato un'ombra di presunzione e d'ignoranza circa il ruolo lunare di influenzare la natura psicologica degli uomini e delle donne della terra. Ma l'esplorazione scientifica delle rocce e del terreno prelevati dalla superficie lunare nei pressi di Fra Mauro non può influenzare, va notato, le proprietà occulte della luna più di quanto il progresso

26 "...Il concepimento ha luogo quando ... Marte e Luna sono forti nel sesso femminile e passano attraverso il loro Rashi o il Segno della Vergine..." - *Paladeepika* di Mantreswara, XII, 12.

del la chirurgia e della ginecologia possano intaccare la bellezza, il fascino poetico e il mistero inerenti alla donna. La relazione reciproca, fisica e psichica, fra l'uomo e i pianeti, e particolarmente con la luna, non può essere sminuita dallo sviluppo scientifico e tecnologico di oggi. L'atterraggio dell'uomo sulla luna non ha fatto svanire alcunché di questa reciproca relazione, ma il fascino poetico, il sentimento e l'idealismo hanno perso la loro deità lunare.

Mentre la scienza possiede solo una chiave per squarciare i segreti della Natura Madre, la scienza occulta possiede "sette chiavi" e può, quindi, spiegare quello che la scienza non può vedere. Riguardo alle influenze nefaste, invisibili ed intossicanti che emanano dal lato occulto della luna, *La Dottrina Segreta* dice:

"Essa (la luna) è un *corpo morto*, eppure *vivente*. Le particelle del suo corpo in decomposizione sono piene di vita attiva e distruttiva, sebbene il corpo che esse hanno formato sia privo di anima e di vita. Perciò le sue emanazioni sono allo stesso tempo benefiche e malefiche - una circostanza che trova la sua corrispondenza sulla terra, nel fatto che in nessun luogo l'erba e le piante sono più succose e vigorose che sulle tombe, mentre, ne1lo stesso tempo, i cimiteri o i corpi in decomposizione uccidono. E come tutti i vampiri, la luna è l'amica de gli stregoni e la nemica degli sconsiderati. Dagli eoni arcaici fino ai tempi recenti delle streghe della Tessaglia e agli attuali *tantrici* del Bengala, la sua natura

e le sue caratteristiche furono conosciute da ogni occultista, ma sono rimaste un libro chiuso per i fisici".

L'ultima immagine relativa ai sei mesi del corso settentrionale del sole, è un altro simbolo del progresso in avanti, che si muove a spirale, della volontà dell'uomo. Essi sono quei "pochi favoriti dalla fortuna", che non sono blocca ti dalle avversità provenienti dalle qualità più basse. Il corso di sei mesi del sole può apparire come un lungo ciclo di ascesa che procede con sicurezza e continuità attraverso le varie fasi dei giorni di pioggia e di freddo, come pure in quelli della calda estate e della luminosa primavera. E quale anima non risponde alla primavera che fiorisce?

C'è di certo una forza ascendente di nuova vita evidente dappertutto nella creazione della natura che pulsa vigorosamente, ciascuna nel proprio periodo e sotto la legge, al cui paragone i cambiamenti nell'atmosfera, come quelli nella felicità, sono insignificanti. Tali periodi propizi sono stati celebrati come delle festività sacre il cui significato esoterico è stato perduto dall'attuale generazione. Riferendosi ad una di queste festività, il Natale, H.P. Blavatsky scrive:

"Non si deve pensare che l'importanza che si dà alla nascita dell'Anno nuovo sia solo una fantasia. La terra passa attraverso le sue fasi definite, e l'uomo con essa; come un giorno ha la sua colorazione, così può averla un Anno. La vita astrale della terra è giovane e forte nel periodo fra il Natale e la Pasqua. Chi formula i suoi desideri durante questo periodo, avrà un sovrappiù di forza per realizzarli consistentemente". - (*Lucifer*, II, gennaio 1890).

I versi della *Gita*, dunque si riferiscono alla volontà consacrata dell'uomo, attraverso la quale egli può ascendere alla soglia d'oro; sebbene proceda con qualche interruzione, tuttavia questa volontà si mostra come una forza persistente ed irresistibile. E' questo il

sentiero dell'ascensione allo Spirito Supremo; e solo di colui che si è separato dalla paura del fallimento ed è diventato sufficientemente impersonale, si può dire che ha esercitato la volontà, cioè, lo sforzo dello spirito in azione.

"La vita dell'uomo è nelle sue proprie mani, il suo fato è ordito da lui stesso .... In un giardino assolato ogni fiore si volge verso la luce. Perché con noi non è così? Questo può essere fatto da coloro che sono risoluti e coraggiosi" (*Lucifer*, I, 1890).

Viceversa, il sentiero del viaggio meridionale del sole deve significare un periodo di perdita dell'energia fondamentale, quando l'uomo deve fare uso di uno sforzo maggiore per mantenere un equilibrio costante di vitalità in tutte le parti della sua natura. Ma come l'appassionato della primavera vive in attesa del suo ritorno, egli aspetta con ansia il "periodo in cui il sole, entrando nel segno del Capricorno" cessa di avanzare nell'emisfero meridionale e, con le parole di H.P. Blavatsky, "il Cancro, simile al granchio, comincia ad indietreggiare. E' in questo particolare periodo che, ogni anno, egli nasce, e il 25 dicembre era *il giorno della nascita del sole"*. (*Lucifer*, III, I-1889). E' lo stesso giorno in cui nacque non solo il Cristo ma anche,

"ere prima di lui, il persiano Mithra, l'egiziano Osiride, il greco Bacco, il fenicio Adone, il frigio Athis. E mentre a Memphi era mostrato al popolo l'immagine del dio *Giorno* tirato fuori dalla sua culla, i romani segnavano nel loro calendario il 25 dicembre come il giorno *natalis solis invicti* (*Lucifer*, 1, 1889).

Questi passi si riferiscono agli Yogi del tempo di Krishna, ai quali era ingiunto di stabilire uno stato di armonia con le forze della natura. Non sarebbe oggi sempre mo1to più difficile ottenere allo stesso modo una tale armonia, quando le linee del Karma sono confuse ed intricate per le migliaia di ere che sono trascorse? In un'età d'oro, questi indizi esterni potrebbero essere comprensibili al momento della morte o della nascita, e potrebbero avere qual che relazione con lo schiudersi dell'anima dall'interno. Ma ovviamente, nell'attuale mondo scientifico fiero dei suoi sviluppi tecnologici, non possiamo fino ad oggi contare in qualche modo preciso su tali conclusioni, poiché non sempre le circostanze fisiche possono essere considerate come indicazioni soddisfacenti dello sviluppo spirituale.

Nel verso 4 del Capitolo VIII, è fatto riferimento alle tre categorie di materia, di forza e di azione mentale, come appartenenti all'universo manifestato. Gli elementi di natura deperibile e quelli rilucenti *(Adidaivata),* mettono in moto la forza dietro ogni formazione materiale. Essi appartengono alla regione astrale, come l'emozione che, in verità, è la forza che sta dietro ad ogni felicità o sofferenza materiale. Il sacrificio implica un'aspirazione, ed è limitato alla conoscenza del mondo manifestato e non a quel lo dell'immanifestato.

E' messo in evidenza che tutti i mondi, a cominciare dal mondo di Brahma, tornano di nuovo (VIII,16). Ma colui che si dona all'Adhyatma ha trasceso sia la nascita che la morte, cioè, il processo del tempo. Sono menzionate due categorie dell'immanifesto (VIII, 18): una, che è invisibile alla propria percezione mentale, ed un'altra che rimane immanifesta persino quando si è capaci di penetrare i regni invisibili. Il fatto è che la prima è invisibile, e la seconda è intangibile. L'immanifesto quale invisibile è soggettivo, mentre l'immanifesto quale visibile, è trascendentale ai sensi e alla ragione umani. Ma l'immanifesto intangibile non ha bisogno di un procedere del tempo per essere percepito,

poiché non è con una estensione delle proprie facoltà che può essere sperimentato; mentre l'invisibile può essere contattato con una estensione dei poteri attraverso la chiaroveggenza scientifica. Ma la comunione con l'intangibile richiede un tipo di chiaroveggenza intuitiva.

Facendo tale distinzione di queste due categorie dell'immanifesto, la *Gita* lo descrive come la "Suprema dimora" (VIII, 20 e 21). Come si può comunicare con l'Immanifesto Supremo, che è al di là di tutto il processo del deteriorarsi del tempo? Il poema indica un sentiero che è estremamente sorprendente. Un uomo può. pervenire ad una tale comunione, solo quando sa come morire. *Sapere* come morire, è pervenire alla comprensione vera dell'immanifesto; poiché solo la morte apre la porta che immette all'inconoscibile e all'immanifesto. Com'è precisato nel *Kathopanishad*, colui che può entrare nella porta-sentiero della morte, conosce egli stesso il mistero dell'immanifesto.

V

Potrebbe sembrare che con il verso 5 del Capitolo VIII sia stata data l'impressione che l'ultimo pensiero dell'uomo abbia la capacità di produrre risultati importanti sul suo futuro. Si presume infatti che qualunque cosa una persona abbia fatto nella sua vita, se sul letto di morte pronuncia il nome di Dio al momento di spirare, si è assicurato un futuro felice. Sfortunatamente si ignora però un fatto molto importante, cioè che l'ultimo pensiero dell'uomo dipenderà solo da come egli ha vissuto l'intera sua vita.. Se le sue esperienze sono rimaste incomplete, allora, quando giacerà sul letto di morte, i suoi pensieri convergeranno indubbiamente sul completamento di quelle esperienze.

Com'è esattamente puntualizzato nel verso 6 del Capito lo VIII, è il contenuto del pensiero che conta, non la sua struttura semplicemente. La sola ripetizione del nome del Signore non può assicurare niente, ma è solo dove dimora la mente che determina il futuro. Se solo l'uomo potesse rievocare alla mente lo Spirito Supremo al momento della morte, allora egli varcherebbe la Soglia d'Oro, entrerebbe, cioè, nello stato della pace suprema. Ma il "Me" non può essere *pensato* poiché è al di là delle capacità mentali, è l'immanifesto, e non può mai diventare il soggetto del pensiero. Ovviamente, quindi, rievocare alla mente il "Me" significa pervenire alla cessazione di ogni pensiero. Quando il devoto perviene alla condizione pacifica dell'immanifesto, allora il mistero della vita e della morte può essere risolto. Ma la cessazione del pensiero richiede il completamento delle esperienze le quali, essendo ora incomplete, continuano il processo del pensiero.

Il cerchio di continuità del pensiero è perpetuato dal processo della mente e, quando è interrotto, la morte diventa un momento di interruzione. Colui che porta avanti l'incessante processo del pensiero non può conoscere niente della morte, anche se è fisicamente morto. La morte deve essere compresa non come un evento fisico, ma come uno stato psicologico di negazione completa. Perciò, come esplicitamente afferma la *Kathopanishad*, per tali ragioni egli, anche se ancora vivente, può entrare nel palazzo della morte. Chi muore ogni attimo, è sempre pronto ad incontrare la morte e non teme la fine dell'esistenza fisica. Solo un uomo del genere è veramente immortale, e la *Gita* indica la via verso quella Dimora Suprema dove nascita e morte non hanno oscillazioni.

Alla luce di quanto sopra, gli importanti versi dal 23 al 26 scoprono una dimensione nuova di come comprendere e mettere in evidenza quando morire. Inoltre, le cinque condizioni menzionate - 'fuoco, luce, giorno, la quindicina luminosa ed i sei mesi della declinazione settentrionale del sole' - devono essere comprese come un riferimento alle condizioni psicologiche e niente affatto agli eventi fisici. L'uomo dovrebbe morire quando il fuoco è alto, non quando è estinto, e il fuoco rappresenta una condizione di vigilanza. Non si può entrare nel palazzo della morte in uno stato di passività o d'indolenza. La luce del sole rappresenta ugualmente una mente illuminata, uno stato in cui la mente possiede una chiarezza di pensiero. Il giorno suggerisce la possibilità di un periodo di tempo in cui la vigilanza o la chiarezza della mente sono mantenute durante l'attività. La quindicina luminosa rappresenta la luna in una condizione delle sue fasi crescenti; e se la luna significa amore, ovviamente la quindicina luminosa va riferita ad un periodo in cui l'amore conquista ogni cosa. I sei mesi della declinazione settentrionale del sole -

Uttarayana - è un periodo in cui il cielo è completamente senza nuvole; e il cielo rappresenta il vasto spazio aperto. La vigilanza e la chiarezza della mente accompagnate dal sentimento dell'amore costante, sono possibili solo quando la coscienza è della stessa natura del cielo senza nuvole. Solo una tale coscienza può includere di volta in volta sia l'impersonalità che la familiarità, sia la chiarezza che l'amore. Ovviamente, il momento conveniente per la morte giunge quando la mente è assolutamente affrancata dalla distrazione di una esperienza incompiuta del passato.

"Poiché la mente è come uno specchio: raccoglie polvere mentre riflette. Sono necessarie le dolci brezze della Sapienza dell'Anima per levare la polvere delle nostre illusioni. Cerca, o Principiante, di fondere insieme la tua mente e l'Anima tua" *(La Voce del Silenzio).*

Quando la polvere è spazzata via dalla superficie dello specchio della mente, giunge il tempo della vera morte psicologica, poiché la mente non è più impegnata nella sua attività di scindere un'esperienza nelle sue varie parti. Al momento della morte psicologica la mente diventa un puro ricettacolo, quando comincia a comprendere il mistero dell'immanifesto (VIII,5). L'immanifesto può essere compreso so lo quando la mente è capace di un'attenzione totale - *ananyas chintayantomam* (IX,22); ed essendo in questo modo liberato da ogni distrazione, il discepolo perviene ad una visione dell'Indistruttibile e dell'Infinito, che costituisce l' argomento principale dei due prossimi Capitoli, la chiave di volta dell'intero poema.

La Corona

I

Giunto nel settimo, o fortunato, non percepirai più la Triade sacra, poiché tu stesso sarai diventato questa Triade. Tu e la tua mente, come gemelli l'uno accanto all'altro; la Stella che ti è meta, splende sulla tua testa. I Tre risiedono nella gloria e nella beatitudine ineffabile, hanno ora abbandonato il Mondo di Maya. Son divenuti una sola Stella, il fuoco che arde ma non consuma, il fuoco che è l'Upadhi[27] *della Fiamma.*

Il contributo più alto della saggezza antica, nei suoi aspetti sia exoterico che esoterico, va trovato nel nono Capitolo piazzato al centro del poema, che è esso stesso il cuore dell'epico *Mahabaratha.* Il titolo del Capitolo - "Lo Yoga della Sovrana Conoscenza e del Sovrano Mistero" - è spiegato nei versi di apertura. Questa conoscenza deve essere sperimentata direttamente *(prathyakska vagamam)!* Conoscenza da realizzarsi da noi stessi, una conoscenza che è al di là delle parole ma che, comunque, è collaudata sulla pietra di paragone dell'esperienza diretta.

I primi Capitoli della *Gita* hanno aiutato ad ampliare la mente discutendo ed analizzando i vari sistemi di pensiero. Ma questo è solo uno sviluppo lineare in termini di quantità; ora, nella seconda metà del poema, viene esaminato l' aspetto qualitativo. E' solo l'approfondimento della mente che permette di contattare nella vita un nuovo genere di perfezione. Questo è veramente un rinnovamento della mente che nessuna conoscenza accumulata dall'intelletto scientifico può raggiungere.

Il Capitolo IX, quindi, offre all'inizio l'assicurazione di approfondire la consapevolezza di una mente scientifica poiché sia la scienza che la saggezza *(Inana vijnana sahitam)* sono necessarie, se ci si vuole liberare dal male (*mokshase'subhat* - *I*X,1). Ma come ci si può liberare dal male senza conoscere il significato appropriato di tutte le cose che sono nel mondo manifestato? Dato che non c'è niente di buono o di cattivo *per se*, ma solo un collocamento delle cose al di fuori del loro contesto, essere capaci di mettere ogni e qualsiasi oggetto al suo posto giusto significherà, dunque, liberarsi dal male. Conoscere la giusta relazione della parte con l'intero è ovviamente il mezzo per trascendere la dualità di 'bene' e 'male'. Mentre la scienza tratta delle parti, è solo la metafisica che s'interessa dell'intero.

Ecco perché Krishna, proprio nel primo verso, dice ad Arjuna che è necessaria una comprensione su linee sia scientifiche .che metafisiche, se egli deve liberarsi dal peccato, il

27 La base, Upadhi, della Fiamma, irraggiungibile sempre fino a quando l'asceta è ancora in questa vita .- Nota della *Voce del Silenzio*

che è implicito nella prima domanda posta da Arjuna all'inizio del discorso (I,36). La natura dell'argomento è tale che chiaramente bisogna procedere faticosamente attraverso tutti gli otto Capitoli, prima di giungere ad una risposta parziale di questa domanda.

Sottolineando che il sovrano segreto 'può solo essere sperimentato e non raggiunto attraverso le riflessioni intellettuali, Krishna suggerisce che l'esperienza diretta è possibile quando il velo mentale, in termini di interpretazioni e spiegazioni, è separatamente squarciato. Il passaggio dai primi otto Capitoli della *Gita* al nono, dove il discepolo è pronto a ricevere l'iniziazione dalle mani del Maestro, può essere meglio compreso se si prende in esame una posizione analoga nel *Libro di Giobbe;* quando nel Capitolo 32 Elihur ("Dio è"), il figlio di Barachel ("l'adoratore di Dio") entra in scena, dopo che i tre filosofi hanno cercato di schiacciare Giobbe con accuse ed argomenti generali. Giobbe trova in Elihur colui che risponde al suo grido di dolore ed ascolta la saggezza di lui. Dato che Elihur è lo Jerofante, l'istruttore perfetto, il filosofo ispirato, la situazione è così descritta:

"Finché il neofita è soddisfatto della sua saggezza terrena e della sua irriverente considerazione della Divinità e dei suoi fini; finché egli ascolta le perniciose sofisticherie dei suoi consiglieri, lo jerofante tace. Ma quando la mente ansiosa sarà pronta ad accogliere il suo consiglio ed il suo ammaestramento, la voce dello jerofante è udita, ed egli parla con l'autorità dello spirito di Dio che lo 'domina'. 'Sicuramente, Dio non ascolterà vanità, né l'Onnipotente lo guarderà"' (Iside Svelata, pp.498 e 452 ed. Armenia 1985).

Quale commento migliore di questo potremmo trovare sul la critica, antica o attuale, che "scoprì difetti" e che *moltiplicó* le parole senza nessuna conoscenza"! La saggezza riposa altrove e cerca la realtà che è senza forma ma che è capace di apparire in forme innumerevoli per essere percepita o, potremmo dire, per essere afferrata dall'antenna di Buddhi, che è molto al di là della ricerca della mente.

Mentre la mente può comprendere solo la forma, il senza forma è un'esperienza intuitiva. Ma poiché il senza forma deve essere compreso attraverso le forme, l'aspirante deve avere la conoscenza della forma e la consapevolezza del senza forma, il che è ancora un altro aspetto della significativa frase "a te che non cavilli" *(jnana vijnana sahithan"* IX,1). Mentre il senza forma è il sostegno di tutti gli esseri (*matsthani,* IX,4) pure non è radicato negli esseri, come l'immensa atmosfera che, ovunque si muova, riempie tutto lo spazio (IX,6). Lo spazio é onnipervadente, infinito, lo sfondo universale in cui hanno luogo tutti i 'fenomeni, che é stabile ed immutabile sempre, "il campo di innumerevoli universi, che incessantemente si manifestano e scompaiono" *(La Dottrina Segreta).*

"Quest'universo é da Me, nella Mia forma immanifesta, compenetrato; tutte le creature sono in Me, ma Io non sono nelle creature" (IX,4).

La mente dell'uomo é sempre stata un'adoratrice di immagini, fisiche o concettuali, scambiandole erroneamente per realtà:

"Distogli la tua mente da tutti gli oggetti esterni, da tutte le esterne visioni reprimi le immagini interne, perché non gettino un'ombra scura sulla luce dell'anima tua" (La Voce del Silenzio).

II

Come si possa vedere l'infinito nel finito, e l'immortale nel fugace e nel mutevole, é descritto nel verso 22 del Capitolo IX:

"A quegli uomini che Mi adorano con la mente, non altrimenti intenta e che sono sempre devoti, Io concedo nuove grazie e conservo le già ottenute."

Questo verso, tanto spesso citato dai pii ammiratori della *Gita,* ha suscitato molti malintesi circa la certezza con la quale un devoto é rassicurato da un dio convenzionale, ortodosso, antropomorfico. E' penoso che essi sembrino ignorare il vero significato delle parole *yoga kshemam* (essere felice); ciò che qui é implicito nelle parole é semplicemente la natura dell'Autorealizzazzione, e non la mera sicurezza materiale. Quando si realizza che lo *yoga*, o comprensione unitaria, é il tema principale del poema, *yoga kshemam* deve ovviamente riferirsi a qualcosa che è molto lontano dalle felicità transitorie godute dagli adoratori vedici, che sono state parodiate nei primi due versi su citati. La vera sicurezza sopraggiunge all'uomo solo quando egli non si strugge per essa e non é turbato né dalla paura che possa essergli tolto ciò che ha, né dalla frustrazione di non essere capace di ottenere ciò che desidera avere. L'assicurazione data qui al devoto, é che non c'è bisogno di preoccuparsi né per il progresso materiale né per quello spirituale, poiché, nella mente del devoto, non c'è posto per alcunché, eccetto "Me". Le condizioni precedenti sono: "Pensando a Me con l'esclusione di tutto" *(ananyas chintayanto man)* e "costantemente unito a Me *"(nityayukta),* ognuna delle quali é il vero segno distintivo di un devoto *(bhakta).*

Un elemento nuovo da notarsi nel Capitolo IX in questa forma di devozione *(bhakti2)* e nel Capitolo XVIII nella resa completa *(prappati),* é la differenza nelle due vie tradizionali dello sforzo e della grazia, comunemente descritte come la via della scimmia e la via del gatto *(markata* e *majara kisora nyayas).* Per avere sicurezza, la giovane scimmia si aggrappa saldamente al corpo della madre, mentre il gattino é agguantato dalla bocca di mamma gatto. Mentre nella prima ce uno sforzo, il secondo non ha preoccupazione alcuna. L'apparente differenza fra i due sistemi è qui sintetizzata, quando il significato del "Me" é chiaramente compreso come l'Essere al di là di tutto il pensiero, il senza forma, l'Assoluto. E solo la mente che ha abbandonato tutti i pensieri circa i suoi propri ed insignificanti bisogni e la propria sicurezza, una mente totalmente libera da tutti i movimenti della dualità, potrà essere in una posizione tale da realizzare il senza-forma, l'Assoluto.

In un certo senso, abbandonare ogni pensiero di sicurezza potrebbe sembrare come se si stilasse l'autorizzazio ne della propria morte, se nonché il momento della morte dell'uomo è, invero, il momento della discesa in lui del divino. (L'argomento della morte è già stato discusso nel Capitolo precedente). Abbandonarsi all'Inconoscibile è, per l' uomo, la sola sicurezza, poiché non vi è riposo per lui nei reami del conosciuto, nessuna incolumità o rifugio in nessun luogo, nel vasto mondo:

"Io Lo rincorro, nel corso delle notti. e dei giorni,

Io Lo rincorro, durante gli archi degli anni;

Io Lo rincorro, lungo le vie dei labirinti

Della mia mente; e in mezzo alle lacrime

Mi rifugiai da Lui, e sotto l'irrompere del riso,

Su di un panorama di speranze, accelerai;

E, colpito, precipitai,

Giù, verso le tenebre titaniche di abissi paurosi,

Inseguito da quei forti Piedi, che incalzavano,

Incalzavano,

Ma che inseguivano senza fretta, con velocità calcolata, con urgenza maestosa.

Essi colpirono - e una voce colpì

Più istantanea dei Piedi -

'Tutte le cose tradiscono te, che hai tradito Me'".

(Francis Thompson, Hound of Heaven - Stanza I).

III

Quest'argomento dell'arrendersi all'inconoscibile conduce naturalmente all'argomento della devozione; essa può essere chiamata solo lealtà, se l'ideale è il Conosciuto; ma la devozione può essere solo per lo Sconosciuto. Nella devozione vera sia il soggetto che l'oggetto - la dualità - scompaiono, quando non c'è più' né un devoto né una divinità, ma soltanto devozione. In una condizione del genere, la misura della natura dell'offerta non ha importanza, poiché la devozione è oltre i limiti del tempo e dello spazio; e perciò Krishna aggiunge (IX,26):

"Chiunque mi offre con devozione una foglia, un fiore, un frutto, dell'acqua, tutto ciò Io accetto, offerto com'è devotamente, dall'uomo che ha il cuore puro."

Il devoto é umile poiché ha realizzato le limitazioni della mente senza sforzo alcuno di autogiustificazione o di condanna di altri. Mentre la mancanza di profondità di una mente superficiale può apparire come una grande dimostrazione di devozione, il vero *bhakta,* invece, offre quel lo che ha e quello che lui é con riferimento allo Sconosciuto. La sua devozione potrebbe in un certo senso essere descritta come un'avventura con lo Sconosciuto senza pensiero alcuno di sicurezza, ed una persona del genere conduce una vita di offerta fatta con amore e con devota volontà .

La nota chiave di questo Capitolo è il completo equilibrio, poiché vi ci sono mantenute una stabilità 'ed una simmetria costante, dove il pendolo non oscilla da nessun lato. Krishna, riferendosi all'Assoluto, dichiara in termini inequivocabili nel verso 29 del IX Capitolo:

"Io sono lo stesso verso tutte le creature; niuna ne odio e niuna Mi è cara; ma quelli che Mi adorano con devozione sono in Me ed Io in loro."

Comunque Krishna, come l'incarnazione divina del Sé Spirituale *(1!Avatara purusha),* tende ad essere elusivo ed incomprensibile, eccetto a "quelli di animo grande" che possono percepire qualcosa della natura dell'Assoluto alla luce degli insegnamenti portati a termine in questo Capitolo. Poiché, come egli osserva:

"Nella forma umana che ho assunto gli stolti Mi disprezzano; non conoscendo la Mia esistenza suprema qual sovrano Signore delle creature" (IX,11),

sono incapaci di afferrare la natura dell'Assoluto nella sua purezza e nella sua totalità. Quanto simile a questo é il frammento tratto dal "Libro dei Precetti d'Oro"!

"...vuota é la forma umana agli occhi dei fol li, sebbene sia piena delle dolci acque di Amrita" (La Voce dei Silenzio).

Il mistero e la meraviglia dell'Assoluto sono valorizzati dal verso 5, dove l'interdipendenza scambievole fra il fenomenale ed il noumenale é abilmente annullata e

tutte le impalcature teologiche rimosse, cosicché la natura del l'Assoluto emerge nella sua gloria completa:

"E neppure sono le creature in Me; considera il mio divino potere! Sostegno di tutti gli esseri, origine di tutti gli esseri, pure, Io non sono nelle creature."

I rari riferimenti agli aspetti relativi della divinità vengono appena sfiorati, come nei versi 20 e 21 di questo Capitolo, in quanto cose che non hanno alcuna conseguenza. L'importanza di riconoscere l'Assoluto con argomentazioni più elevate in relazione a principi definitivi *(tattvena)*, é chiaramente stabilita nel verso 24; sebbene, come nel precedente verso 23, tutti i generi di culto siano tollerati o permessi, é la sapienza dell'Assoluto sola che può aiutare nell'emancipazione del singolo.

Una comunione del genere con lo Sconosciuto, l'Assoluto, ha ovviamente il potere di causare una trasformazione radicale del singolo, ed é affermato che:

"Se persino un peccatore Mi adora, non adorando nessun altro, egli deve essere ritenuto giusto poiché ha giustamente risoluto" (IX,30).

E' questa devozione esclusiva libera, da attaccamento, che forma il nucleo della coscienza della vita spirituale. Sebbene a questo nucleo occorra del tempo per costruire un organismo forte e vitale, nondimeno il processo é iniziato. Lo spirito é nato nell'individuo ed egli é diventato il due volte nato, il *Dwija*, e quindi qualsiasi. distinzione ortodossa, convenzionale, conservatrice, è annullata.

"Poiché chiunque si rifugia in Me, anche chi è nato nel peccato, le donne, i Vaisya, e persino i Sudra, tutti conseguono la meta suprema" (IX,12),

ed egli è come uno "nato due volte", senza peccato o macchia.

Una percezione acuta senza valutazione, senza aspettative, é la condizione della mente di chi ha giustamente deciso. Una mente del genere é capace di erigere il proprio edificio, un miracolo della vita spirituale che può essere sperimentato da chiunque, dal peccatore come dal santo, che sia pervenuto a realizzare lo stato della "volontà risoluta". Questo segreto non può essere trasmesso da una persona all'altra, ma deve essere scoperto individualmente, da ognuno che offra se stesso in uno stato di resa totale allo Sconosciuto ed all'Immanifesto.

IV

Il verso conclusivo di questo Capitolo IX, che occupa proprio il centro dell'Opera e che è ripetuto in termini quasi identici nel verso 65 dell'ultimo Capitolo; dà a questa "resa totale" un significato particolare:

"Fissa la mente in Me, sii il mio devoto e il Mio adoratore, prostrati a Me; con l'anima così devota, Me prefiggendoti qual meta suprema, indubbiamente verrai a me (IX,34).

Questa sembra essere evidentemente la dottrina centra le della *Gita*, così come é stata fissata nelle sezioni essenziali del poema, sia al centro che alla conclusione del libro, cioè, l'instaurazione di una rigorosa identificazione mentale con l'Assoluto. Questa dottrina é stata spiegata attraverso i vari Capitoli della *Gita*, ed é stata evidenziata come la via migliore per conseguire il Brahman. Inoltre, si può notare che questo insegnamento coincide abbastanza con l'affermazione delle Upanishad - che il conoscitore del Brahman diventa egli stesso veramente il Brahman.

Quando la mente consegue questa identificazione, perde completamente il suo egotismo, e, avendo stabilita un'unione con il Brahman al livello della mente, le altre attitudini mentali seguono le azioni esteriori. E' a queste azioni esteriori, che appartengono alla disciplina del devoto, che ci si riferisce qui in ordine successivo: Una volta diventato consapevole di "Me", egli é devoto a Me *(mad-bhakto);* sacrifica a Me *(madyaji);* si sottomette a Me *(man namaskuru).* Una tale unione con l'Assoluto a tutti i livelli, porta contemporaneamente ogni possibile attitudine mentale ad una integrazione totale con l'Assoluto.

Comparando questo verso con il verso 65 dell'ultimo Capitolo[28], sebbene siano formulati in termini quasi identici, può esservi rilevata una sottile differenza. Alla fine della Gita, la connessione con l'Assoluto é descritta più in termini di una dualità evidente fra il devoto e l' Assoluto, mentre, nel verso centrale del libro, essa é concepita come conoscenza del Sé. Questa é la posizione sostenuta dalle Upanishad, allorché l'Assoluto é riguardato come essere entro se stesso. "Tu sei Ciò". Questo é ancora una volta strettamente conforme alla struttura della *Gita* nei termini della curva parabolica dove, alla cima, c'è la corona *(kirita* - Capitoli IX e X), in cui gli elementi della oggettività si fondono completamente con quelli della soggettività, eliminando così tutti gli aspetti della dualità. Mentre nei pruni Capitoli e nell'ultimo (II e XVIII) la nota predominante é quella della dualità, che é radicata alla terra con le "catenelle alle caviglie" *(Nupura*[29]*).*

Si potrebbe anche rilevare che i punti più importanti del Capitolo IX sono già stati minuziosamente descritti nel Capitolo V sotto il titolo di *Jnana* Yoga, ma solo in modo

---

28 "Fissa la mente in Me, sii il Mio adoratore e il Mio de voto, prostrati a Me; tu invero Mi conseguirai. Io ti dichiarerò la verità (poiché) tu Mi sei diletto" - XVIII,65.

29 E' un riferimento alla metafora con la quale Shankaracharya raffigura la natura dell'Assoluto contemplata dal devoto nella regione della mente, e nel suo aspetto fenomenico. Vedere *Quaderni Teosofici* X,1, p.56-57. - N.d.T.

preliminare, con i punti culminanti della dottrina esposti sommariamente. Qui invece lo stesso soggetto é elaborato in termini di vivere la via della saggezza con tutti i suoi comportamenti concomitanti e sussidiari, inclusi persino quegli aspetti della spiritualità solitamente considerati come fuori dal dominio della saggezza pura. L'esplicita dichiarazione che offre speranza ad ogni essere umano, poiché include persino i peggiori peccatori, non può essere trascurata. Un altro fatto degno di nota é l'accettazione di qualsiasi tipo anche insignificante di culto, per cui anche l'ortodossia e l'idolatria possono essere riconciliate con la via della saggezza. Questo é l'alto livello del Poema, per cui il messaggio dell'unità e della fratellanza é scaturito senza interruzione di programma con il passato tradizionale.

Da un esame attento di questo Capitolo si rileva che le sette rivendicazioni fatte nella sezione di apertura (IX,2):

"Questa é la scienza sovrana, il sovrano mistero, l'ottimo purificatore; direttamente percepita, conforme a ciò che é giusto, facile a seguire, imperitura,

sono state ampiamente giustificate. Il grande segreto é custodito nell'atteggiamento di neutralità sostenuto in questo Capitolo, per cui il bene ed il male sono trattati con termini uguali, poiché entrambi debbono essere trascesi da un modo univoco di vita. Per il fatto di delineare l'Assoluto come sia esistente che non-esistente, di mettere l'accento sulla necessità di trascendere sia il peccato che la virtù, e di insistere sull'importanza di conoscere l'Assoluto secondo i primi principi (*tattvena* - IX,24), il Capitolo IX merita il suo posto centrale come cupola *(gopura)* del tempio, l'apice della rocca, o ciò che Shankaracharya chiama la corona *(kirita)* della divinità .

V

Questo vangelo della devozione vera continua nel Capitolo X dove l'Assoluto é avvicinato da un punto di vista leggermente differente dal Capitolo IX. Le nozioni intellettuali e spirituali riguardanti l'Assoluto sono state finora descritte dal punto di vista soggettivo in cui tutti i dubbi sono stati dissipati. Ma la semplice chiarificazione dei dubbi non conferisce qualche conoscenza, ed una conquista effettiva deve ancora trarsi in secco da un'astrazione teoricamente soggettiva ad un realismo comprensibilmente oggettivo, stadio per stadio, finché non giungiamo alla fine della *Gita*. In un certo senso, la chiusura del Capitolo IX evidenzia uno stadio transitorio dal punto di vista soggettivo a quello oggettivo. La curva parabolica ha raggiunto il suo apice, ed ora vacilla mostrando i segni della discesa. Il secondo verso del Capitolo X indica questa svolta decisiva quando Krishna osserva che

"Né la moltitudine degli Dei, né i Grandi Savi conoscono la Mia origine, poiché Io sono l'origine degli Dei e dei Grandi Savi e d'ogni forza che è in loro."

Egli enumera talune qualità spirituali che sono espressioni dei modi assolutisti della vita. Successivamente, alla richiesta specifica di Arjuna segue una lunga dissertazione per la quale questo Capitolo ha diritto, come lo stesso Arjuna ammette, al titolo *vibutis* (valori unici):

"Tu solo da Te stesso conosci Te stesso, o Spirito Supremo, Creatore d'ogni cosa, Signore d'ogni essere, Dio degli Dei, Sovrano dell'universo" (X,15).

Non è facile parlare dell'Assoluto in termini soggettivi. Finora questi aspetti della manifestazione che scaturiscono dall'Assoluto, cadendo nel campo d'azione dell'intuizione, sono stati descritti; ma d'ora in poi, Arjuna, per essere guidato, vuole idee più realistiche dei valori dell'Assoluto, invece dei termini astratti o soggettivi con cui é stato descritto nei primi Capitoli. Questo passaggio ad una nuova serie di valori in termini di oggettività, é indicato nei versi dal 12 al 18 dove si assiste alle domande e all'adorazione di Arjuna, le une che coincidono con l'altra.

La nuova gloria dell'Assoluto, poiché passa attraverso dettagli banali, è descritta in una serie di versi con una varietà di esempi i quali, comunque, non sono esaurienti. Le caratteristiche preminenti dell'Assoluto, poiché devono essere riconosciute nel mondo della realtà, sono descritte nel penultimo verso del Canto X:

"Tutto ciò che vi è di splendido, di glorioso, di possente, sappi che ha origine in un'infima parte della Mia gloria" (Vibutimath srimath urjitham).

E, come questo verso asserisce, solo un frammento dell'Assoluto é diventato evidente per l'obiettivo di una identificazione, come una selezione scelta da un'ampia serie di valori. Nonostante questi riferimenti concreti ai valori specifici dell'Assoluto, i due Capitoli, servendo come una chiave di volta dell'arco della *Gita*, si equiva1gono, poiché ci

sono affermazioni, come nel verso 4 del Capitolo X, dove l'esistenza e la non-esistenza sono entrambe valutate nei termini dell'Assoluto.

VI

La descrizione della natura onnipervadente della Realtà, che é intangibile ma presente dappertutto e che é l'anima di tutte le cose, non può mai avere fine. Poiché lo splendore e la sublimità dell'*avyakta*, o l'Immanifesto, non possono essere pienamente manifesti, Krishna non permette mai ad Arjuna di dimenticare il carattere e la natura reale dell'Assoluto, che é sempre senza forma, non-nato ed impercepibile. Alle numerose domande poste sul manifesto, può essere risposto solo attraverso il riconoscimento dell'immanifesto, che contiene svariate attitudini primarie fondamentali (elencate nei versi 4 e 5 del Capitolo X), con il quale lo spirito umano riesce a raffigurare l'Assoluto in manifestazione. Poiché l'immanifesto non é né buono né cattivo come l'energia pura o l'elettricità che indipendentemente dai fatti, sia che scaturisca da un frigorifero o dalla sedia elettrica, si esaurisce, in questa lunga enumerazione delle qualità dell'immanifesto (versi 20-39) si recensiscono sia le forze del bene che quelle del male, e lo si identifica con il serpente Vasuki (il mitico generatore di terremoti), con i Yakshasi (gli spiritelli che infestano campi, boschi e foreste), con i Rakshashi (demoni divoratori d'uomini), con il giuoco del baro, ecc., ecc. Il verso

"Io son lo Spirito dimorante nel cuore di ogni crea tura; Io sono il principio, il mezzo ed il fine delle creature" (X,20),

é ripetuto spesso in altri Capitoli, in quanto l'Assoluto é l'energia che vitalizza tutte le creature. E' per mostrare che l'Immanifesto é il nucleo dell'essenza di tutte le cose, che Krishna indica le migliori e le più eminenti di esse, create quali rappresentanti di Lui - il non-nato.

Tutti i valori positivi, come le idee Divine o gli archetipi di Platone, restano. L'archetipo deve essere considerato come il ponte che congiunge il finito con l'infinito, l'Assoluto con il relativo, l'Immanifesto con il manifesto. A darne un'illustrazione geometrica, l' archetipo può essere compreso come la tangente di un cerchio finito che; per grande che possa essere il suo raggio, divide il finito dall'infinito al di là. Anche se la tangente tocca il finito solo in un punto da dove il raggio é sempre perpendicolare, l'archetipo può essere riconosciuto come il raggio dell'Immanifesto nel regno del manifesto.

In un certo senso, la nota fondamentale é quella battuta dall'immanifesto per il canto della manifestazione, che si dispiegherà nel prosieguo del tempo.

Potrebbe qui essere rilevato che nelle antiche Scuole esoteriche il Discepolo, prima di essere reso idoneo ad incontrare "faccia a faccia" il suo Istruttore, dove va osservare talune discipline preliminari, una delle quali era insita alla domanda:

"Hai tu accordato il tuo cuore e la tua mente con la gran mente e il gran cuore di tutto il genere umano? Poiché il cuore dell'uomo che vuole entrare nella corrente, deve vibrare in risposta ad ogni sospiro, ad ogni pensiero di tutto ciò che vive e respira, come la voce ruggente del fiume sacro rimanda l'eco di tutti i suoni della natura" (La Voce del Silenzio).

In una nota a questi versi, H.P. Blavatsky osserva che i buddhisti del Nord trovarono nel ruggito profondo di qualcuno dei grandi fiumi sacri la nota tonica della Natura, e aggiunge:

"E' un fatto ben conosciuto dalla scienza fisica, come pure dall'occultismo, che l'insieme dei suoni del la natura, quale si ode nel muggito dei grandi fiumi, nello stormire degli alberi delle grandi foreste, nel frastuono di una città lontana, forma un solo suono definito e di tono perfettamente apprezzabile. Ciò é dimostrato dai fisici e dai musicisti. Così il Prof. Rice (Chinese Music) dimostra che i cinesi conoscevano questo fatto migliaia di anni or sono, dicendo che le acque dell'Hoang-ho intonavano nel loro corso il Kung chiamato 'la gran nota' nella musica cinese; e prova che questa nota corrisponde al Fa, considerata dai fisici moderni come la tonica effettiva della natura. Il Prof. Sillijan ne tratta nei suoi Principles of Physics, e dice che 'questa nota si dice essere il Fa medio del pianoforte, che può quindi essere considerata come la tonica della natura'".

Poiché il canto può contenere tante note quante ne sviluppa, il suono sarà musicale solo secondo l'estensione con cui queste note si avvicineranno alla nota fondamentale. L'archetipo, comunque, non é l'Immaniresto, poi ché esso tocca le manifestazioni le quali, per quanto impure, contengono la visione fugace dell'Immanifesto. Il Vibuti Yoga del Capitolo X, quindi, può essere considerato come un discorso sui modelli archetipali che formano l'universo manifestato, il quale é in sintonia con la nota tonica della Natura.

VII

In questo Capitolo ci sono molti riferimenti ché aprono uno spiraglio al mistico e all'esoterico. Per illustrare ciò può essere considerato il verso seguente:

"...delle parole, Io sono la ripetizione della sillaba sacra (OM)".

Lo *Japa*[30] é considerata la più facile di tutte le discipline degli adoratori che trascurano il fatto che il silenzio é la parte essenziale dello Japa. Lo *Japa yajnam* non consiste nella ripetizione silenziosa di certi nomi del Signore; ciò che é essenziale, non é tanto il silenzio fisico, bensì quello mentale. La ripetizione silenziosa dei nomi in una mente silenziosa, é la base fondamentale di tutte le forme di culto. Questa é una delle cose più difficili, poiché la ripetizione diventa tanto meccanica che la mente segue il proprio sentiero di distrazione. Non essere distratti nemmeno nel pieno della ripetizione, é un compito difficile ed arduo. Questo culto richiede un'attività totale della ripetizione, nel pieno del silenzio. Mentre l'attenzione su qualcosa di nuovo é possibile, la mente, invece, vaga sempre alla ricerca del vecchio.

Se, comunque, si prende nota del vero significato del la parola *yajna* o sacrificio, come spettatori passivi o come testimoni (com'è stato precedentemente discusso nel Capitolo "L'Edificio" -III), allora, *japa yajna* implica che si dovrebbe essere testimoni dei modelli e dei moventi personali sia del pensiero che dell'azione, nel succedersi quotidiano della vita. Per quanto triste e desolato, monotono e faticoso possa essere il sentiero della vita terrena, vedere noi stessi nel mezzo della "routine" come dei testimoni é, in realtà, l'essenza dello *japa yajna.*

Un altro argomento similmente oscuro a cui si fa riferimento, è:

"...Fra i sapienti della Conoscenza Segreta, Io sono il loro silenzio" (X,38).

Sicuramente, non c'è segreto più grande del silenzio, essendo i segreti trasmessi con segni e gesti. Quando le parole hanno cessato di essere segrete, la conoscenza viene comunicata attraverso il linguaggio delle allegorie e dei simboli. Ma il semplice uso di un linguaggio arcano non può certo trasformare la Conoscenza in un segreto.

Mentre i segreti hanno bisogno di essere protetti dallo sguardo del profano, le verità esoteriche sono lì, sotto gli occhi di tutti; ma solo pochi sono capaci di decifrarle e di comprenderle. I segreti ed i misteri della vita non devono essere eretti dietro porte sprangate, poiché la natura non ha né muri di protezione né cortine di ferro. Essi non possono essere comunicati nemmeno attraverso simboli ed allegorie, ma debbono essere scoperti come in questo libro aperto della *Gita.* Una scoperta del genere arriva in un attimo abbagliante di totale silenzio, e questo, nella letteratura mistica, é così descritto:

---

30 La ripetizione di un *mantra* o di una preghiera, sia verbale che mentale, seguita dalla meditazione sulla propria "divinità eletta". - N.d.T.

"... E nel profondo silenzio accadrà l'evento misterioso che proverà come la via sia stata raggiunta. Chiamalo con qualsiasi nome tu voglia, essa è una voce che parla dove non c'è nessuno a parlare - un messaggero che arriva, un messaggero privo di forma e sostanza; oppure è il fiore dell'anima che si è dischiuso" (La Luce sul Sentiero).

Il non-nato rimane per sempre un segreto, e così é il non-nato che racchiude nel suo bocciolo tutti i segreti della vita e della morte.

Ritornando al *vibutis*, Krishna descrive se stesso come "la scienza di tutte le scienze - dell'*Adyatma*" (X,32). La scienza del Sé è, in vero, la scienza suprema, poiché non può esserci una visione oggettiva reale della vita, se la visione soggettiva della mente proietta la sua ombra sulla scena della proiezione. Ma la scienza vera deve essere quella che tratta la natura soggettiva della mente stessa, per cui le sue proiezioni sono completamente eliminate.

L'Assoluto non può essere esaurito da descrizioni di nessun genere, e perciò qualsiasi aspetto dell'Assoluto sia stato incluso nell'enumerazione di questo Capitolo é riferito solo ad una piccola frazione di ciò che rimane dell'Assoluto al di là del potere di enumerare. Ci sono nel mare più pesci di quanti se ne vedano, e questo Capitolo si é riferito solo ad alcuni aspetti oggettivi della vita, tralasciando gli altri fattori soggettivi o subconsci che completano la totalità dell'esistenza e che riposano oltre la sfera del mondo di veglia, come pure degli altri due stati di coscienza - il sogno e il sonno profondo. Ancora qualcosa di più rimane al di là di questi stati, nei regni inesplorati di ciò che è spesso chiamato "il quarto stato di coscienza", il *Turya* . E' facile immaginare, quindi, che l'Assoluto rimane inalterato, in teoria senza riduzione alcuna, dopo che ha sostenuto il mondo visibile solo con una particella o frazione di Sé. Senza usare il linguaggio matematico delle frazioni, la stessa idea é egregiamente esposta nell'invocazione del *Brahadaranyaka Upanishad:*

"Pieno è quello, e pieno è questo. Fuori dal pieno viene il pieno. Quando dal pieno il pieno è sottratto, il pieno ancora rimane."

La Triplice Visione[31]

I

Prima che l'Anima possa vedere, deve raggiungere l'Armonia interna, e gli occhi della carne devono essere resi ciechi ad ogni illusione.

Prima che l'Anima possa udire, l'immagine (l'uomo) deve diventare sorda ai rumori come ai mormorii, al selvaggio barrito dell'elefante, come all'argentino ronzare della lucciola d'oro.

Prima che l'Anima possa comprendere e ricordare, deve essere unita a Colui che parla in Silenzio, così, come la mente del vasaio è unita alla forma secondo la quale sarà modellata l'argilla.

Mentre il precedente Capitolo X è dedicato all'unicità del Principio Assoluto, il Capitolo XI parla dell'universalità del principio che pervade tutti i regni, da quello fisico a quello superfisico. Esaminando la struttura del poema, si nota che il tema è stato fatto gradualmente progredire dalla terra vile ed estendere all'egoismo *(ahankara)* nello stesso modo in cui la natura inferiore dell'Assoluto è stata descritta nel verso 4 del Capitolo VII:

"Terra, acqua, fuoco, aria, etere, intelligenza, ragione, coscienza - così è la Mia natura ottuplicemente divisa."

Nel Capitolo IX queste categorie sono sublimate nei versi 17-19 in termini di aspetti personalizzati dell'Assoluto, dove è stata raggiunta una fusione perfetta fra il soggettivo e l'oggettivo, il personale e l'impersonale. Nel Capitolo X sulla *vibutis* l'Assoluto è l'origine di tutte le entità implicate, dove di nuovo i talenti e le qualità personali della vita contemplativa sono presentati nei versi 4 e 5:

"Intelletto, sapienza, assenza di delusione, longanimità, veracità, padronanza di sé, tranquillità, piacere, dolore, nascita, morte, paura ed intrepidità;

Inoffensività, equanimità, soddisfazione, austerità, elemosina, fama ed infamia - queste diverse qualità delle creature da Me solo provengono."

---

31 Riteniamo opportuno ripetere *l'Avvertenza* che per procedere con profitto nella lettura di questo testo è indispensabile tenere a portata di mano una buona traduzione della *Bhagavad Gita* per poterne consultare i Capitoli e leggere i versi man mano che vengono commentati e citati. - N.d.T.

Nei versi dal 19 al 39 l'Assoluto è espresso in termini di persone o di entità nei loro modelli *archetipali*; ma poiché gli aspetti elementali dell'Assoluto non sono resi abbastanza chiaramente, o sufficientemente concreti per la comprensione mentale, Arjuna, nel Capitolo XI, prende l'iniziativa di formulare il desiderio di una visione più definita dell'Assoluto. La risposta a questo desiderio, è nella visione della Forma Universale dell'Assoluto come *Viswarupa Darshara* - una delle 39 forme di Vishnu.

Mentre (nel Capitolo X) l'unicità del *vibhuti yoga* è intangibile nella manifestazione, qui, (nel Capitolo XI), gli aspetti invisibili dell'Assoluto sono resi visibili ad uno dei poteri superfisici della percezione. Questo Capitolo concerne la conoscenza dell'invisibile, là dove il Capitolo precedente era puramente mistico e concerneva la percezione dell'intangibile. Mentre quest'ultima richiede un'indagine profonda della coscienza ("punti per trascinarla verso l'Anima Diamante"), la conoscenza dell'invisibile richiede solo una estensione della coscienza. In questo senso, c'è una discesa della curva parabolica dopo averne raggiunta la sommità. Molti commentatori presentano questo Capitolo XI come il gioiello della corona del poema, ma dal punto di vista del declinare della percezione intuitiva la visione in esso raffigurata è molto inferiore a quelle precedenti, poiché vi prevale una percezione extra-sensoria le. Nel verso 8 Krishna comunica ad Arjuna:

"Ma con questi occhi tuoi non puoi vedermi; Io ti dono l'occhio divino, mira il divino Mio potere."

Ma la percezione spirituale è auto-indotta ed auto-acquisita. Come la Libertà, essa deve, essere conquistata con sforzo e non può essere donata come nel caso di Arjuna, che fu qui aiutato da Krishna a vedere l'invisibile. Quindi, la visione che è concessa in questo Capitolo non deve esse re considerata una visione spirituale ma solo, in verità, psichica o soprannaturale.

II

Considerando il Capitolo in un altro modo, si nota che ci sono tre differenti tendenze nelle descrizioni della visione dell'Assoluto, presentate ciascuna secondo le tre configurazioni della coscienza: cioè la fisica, l'astrale o psichica e la spirituale. Dapprima Sanjaya che, come un corrispondente di guerra, dà un freddo resoconto della sua visione dal proprio punto di vista, alquanto cosmologicamente e secondo lo stile del *Purusha Suktha* del *Rig Veda*. Qui l' uomo cosmico ha innumerevoli teste e mani, e Sanjaya parla di

"Molteplici fauci ed occhi, con infiniti ornamenti divini ed innumerevoli brandite armi divine", ecc. ecc.

Sebbene ci sia un elemento di sacro timore nella visione di Sanjaya, esso non è predominante, poiché c'è un compiacimento convenzionale ed un riferimento puerile a profumi e gioielli, o è la credibilità di un resoconto giornalistico?

Segue poi la visione di Arjuna, la maggior parte della quale è in sintonia con il suo stato di esaltazione religiosa. Sarebbe sacrilego trovare in essa più frottole teologiche che percezione cosmologica? Essa spazia dal punto di vista ortodosso, antropomorfo, di un Vishnu conosciuto alla mitologia attraverso le varie forme di plauso religioso, alla richiesta nel verso 46, quando Arjuna ritorna al suo intenso desiderio della stessa immagine convenzionale di un Vishnu rasserenante, con la conca, il cerchio (chakra), la mazza e le quattro braccia. Le forme viste da Arjuna differiscono da quella fisica solo a livello quantitativo "di potere infinito, con braccia innumerevoli", ecc. ecc., ma non a livello qualitativo.

Lo studio della struttura dei piani invisibili implica l'uso dei poteri psichici, poiché essi sono al di fuori della portata della percezione sensoriale. Delle diverse categorie di poteri psichici come la chiaroveggenza, la chiarudienza, la telepatia, la precognizione ecc., quello di cui Arjuna è dotato è il potere della precognizione. Quando si considera lo sfondo della *Gita*, cioè, che il discorso è portato avanti di fronte al canovaccio della battaglia di Kurukshetra, la visione di Arjuna può essere intesa come la previsione di ciò che sta per accadere.

I versi dal 26 al 30 descrivono la terribile, paurosa ed orrenda visione della guerra come una parte del processo cosmico:

"Da ogni parte divorando tutti gli esseri viventi, con le affocate bocche di continuo li inghiotti; i Tuoi terribili splendori, del Tuo fulgore empiendo l'universo, v'infondono il calore, o Vishnu" (XI,30).

Arjuna percepisce attraverso il suo occhio 'divino' gli avvenimenti della battaglia di Kurukshetra sui piani superfisici, che forniscono una vista spaventosa, poiché egli vede Bhishma e Drona che precipitano a capo fitto nell'abisso della morte.

Dalle teorie degli scienziati moderni si potrebbe capire che ciò che sembra essere il futuro per un senso fisico di osservazione, potrebbe essere il presente o il passato nella scala dell'osservazione superfisica. Anche sul piano fisico la scala d'osservazione dà

un'indicazione della relatività del processo del tempo. Se la luce, secondo gli scienziati, impiega centinaia di migliaia di anni per viaggiare da una stella lontana alla terra, chi vivesse in un altro pianeta dell'universo potrebbe anche trovare che la battaglia di Kurukshetra è ancora in corso, e ciò che alla nostra scala di osservazione è un evento passato, potrebbe apparire un fatto presente ad un altro che l'osservasse da qualche stella lontana; o persino, per quanto riguarda questa faccenda, potrebbe essere un evento che giace ancora nel grembo del futuro. Ovviamente, la precognizione ha qualcosa a che fare con la scala di osservazione, e attraverso i poteri psichici o con l'uso di droghe come la L.S.D. ecc., sembra possibile cambiare la nostra scala di osservazione.

La possibilità di un cambiamento della scala di osservazione sembra essere corroborata dal terzo livello della descrizione della visione presentata dallo stesso Krishna, poiché i versi dal 32 al 34 cominciano con queste parole:

"Io sono il tempo appieno manifesto, distruttore dei mondi, a dissolvere i mondi quivi occupato. Anche senza il tuo intervento, i guerrieri schierati nelle opposte file cesseranno tutti di vivere..." (XI,32).

Arjuna è solo diventato una causa apparente, *nimitta matra*: uno strumento fisico della forza superfisica la cui attività si era estesa dal proprio livello a quello materiale. Egli è naturalmente oppresso da un senso di paura travolgente ed il suo cuore, com'è indicato nel verso 45, viene meno:

"Nel vedere ciò che non fu mai visto prima, il mio cuore è oppresso dal timore. O Dio, mostrami la consueta Forma! Signore degli Dei, rifugio dell'universo,sii misericordioso!"

Una visione spirituale non può ovviamente mai essere terrificante, e questa è un'ulteriore prova che è solo una visione sovrannaturale a produrre in Arjuna l'effetto sconcertante che Sanjaya descrive a Dhritarashtra:

"...giunte le palme, tremando s'inchinò; quindi con voce soffocata, sopraffatto dal timore, prostrandosi di nuovo parlò a Krishna" (XI,35).

Arjuna balbettava per la paura, "parlava con voce soffocata"perché era completamente terrorizzato da quello che vedeva. Va messo in rilievo che non sempre le visioni sono spaventose o distruttive, e che questa è un'eccezione dato che Arjuna stava avendo una previsione della distruzione implicita nella guerra; e dato che il tema è quello della guerra, con la quale il poema è coinvolto, la forma cosmica aveva le fattezze dei Signore della Distruzione, e ciò che Arjuna vide era solo la danza della morte. E non c'è da stupirsi che egli chieda a Krishna di apparirgli di nuovo nella forma consueta.

Arjuna è in preda allo smarrimento anche alla fine della molto esplicita visione, poiché l'Assoluto è ancora molto al di là della sua portata. La visione ha rivestito solo taluni aspetti dell'Assoluto, particolarmente quelli che sono distruttivi nel contesto della guerra, e ciò è culminato in un mistero tremendo oltre il quale era evidentemente impossibile per Arjuna espandere ancora la visione e la descrizione, come testimonia il verso 31:

"Dimmi, in questa forma terribile chi Sei? Salve! O sommo fra gli Dei, sii propizio! Tu, il primordiale, io bramo conoscere, poiché la Tua manifestazione io non intendo!"

III

Quando ci si sofferma sul terzo aspetto della visione così com'è presentata da Krishna, una lettura superficiale dei versi dal 30 al 34 sembra dare l'impressione che essi siano la dimostrazione di un chiaro incitamento alla guerra; e questo ha fornito a molti la prova che la *Gita* sia una difesa della guerra e delle imprese terribili. Per valutare realmente tale problema si dovrebbero esaminare attentamente questi versi sullo sfondo del retroterra culturale di talune posizioni fondamentali. Per primo, va notato che la *Gita* è parte di un poema epico, dove un dialogo concettuale è portato avanti sullo sfondo dell'antefatto generico del conflitto e della guerra. Come può la tela essere confusa col dipinto, e come può l'insegnamento stesso della Gita esser confuso con il naturale o inevitabile sfondo sul quale trova posto il discorso? In secondo luogo, non è naturale che un amico, e in intimo rapporto com'è Krishna con Arjuna, consigli a questi di non essere codardo quando incombe la necessità categorica di una situazione di guerra?

Una delle considerazioni più importanti da tenere presente nello studiare la *Gita*, è che ciascun Capitolo forma un sistema compatto del proprio *darsana* (o punto di vista) e che in ciascun Capitolo la consistenza delle esposizioni deve essere deferita all'appropriata strutturazione del riferimento, e non al passaggio fra due differenti *darsane*. L'elemento del determinismo che nel mondo fisico corre lungo il filo dell'indeterminismo, così come le leggi di Newton coesistono validamente con le teorie di Heisenberg, non può essere ignorato. Lo stimolo perentorio dell'adattamento come forza, e le circostanze che hanno concorso a stabilizzare la situazione, debbono essere considerate. Tornando al *dharmakshetre kurukshetre*, che è invero là linea principale del poema - una distruzione completa nel campo di battaglia di Kurukshetra è sopraggiunta nel corso del compimento del Dharma: "Io sono il tempo maturato"(XI,32). Una situazione di guerra è un processo irreversibile, ed è esattamente questo che il verso 12 descrive come *pravriddha* - (un processo) "cresciuto nella maturità irreversibile".

Inoltre, Krishna qui non è descritto come un dio benigno, poiché in questo verso egli stesso afferma di essere venuto per distruggere. Di contro, se si ricorda che nel verso 29 (IX) Krishna si descrive come un neutrale e che nel verso 25 del Capitolo V si dichiara un amico di tutti gli esseri, come possiamo conciliare tali atteggiamenti con la sua presente posizione di distruttore?

Non si deve dimenticare la struttura del poema, che è vista a guisa di un arcobaleno, con entrambi gli estremi della curva sostenuti dal terreno con due vasi d'oro. L'apice della curva è raggiunto nei due Capitoli centrali, il IX e il X. Poiché il Capitolo XI viene quando la chiave di volta dell'arco è già stata superata, ci si aspetta che la trattazione debba essere differente da quella centrale e da quella dei primi Capitoli. Mentre nei primi Capitoli la discussione era concentrata attorno alle domande ed ai dubbi di Arjuna, qui, negli ultimi Capitoli, il centro dell'interesse è spostato sullo stesso Krishna quale signore attivamente positivo e determinante. In effetti, una tendenza del genere raggiunge il suo culmine nel verso 19 del Capitolo XVI, dove egli diventa una divinità incollerita e castigatrice.

Un altro aspetto della questione che deve essere rilevato, è che l'Assoluto è un Principio rigoroso e radicale, sia comico che tragico, sia benevolo che terribile. Krishna,

come egli stesso ammette, è "il Tempo maturato"; è quell'aspetto dell'Assoluto Senza Tempo, l'Eterno, manifesto qui come Tempo e come Spirito del Mondo. Non che Egli sia sempre distruttivo per natura, ma solo qui egli è "venuto per distruggere", essendo il presente il momento in cui le azioni passate hanno fatto precipitare i loro frutti; è il *pravriti*, o l'attività della Volontà cosmica. Inoltre, non è la distruzione la prima condizione del progresso? L'annientamento del sé inferiore non precede l'ascesa ad un progresso evolutivo più grande? L'aspirante spirituale deve riconoscere in ogni pena, in ogni sofferenza, solo le necessarie acute fitte della potenza creativa della Natura:

"Guai a coloro che vivono senza sofferenza. Il ristagno e la morte sono il futuro di tutto ciò che vegeta senza un mutamento. E come può esserci qualche mutamento per il meglio senza una sofferenza proporzionata durante uno stadio precedente? Non sono solo coloro che hanno imparato il valore ingannevole delle speranze terrene e le lusinghe illusorie della natura esterna, che sono destinati a risolvere i grandi problemi della vita, del dolore e della morte?" (D. S., II,475).

Tuttavia un'altra angolazione dalla quale vedere il problema, è che gli aspetti necessari e contingenti cambiano ripetutamente le loro posizioni, in quanto dipendono dal piano dal quale è vista la realtà. Ciò che la *Gita* tenta di realizzare qui è di introdurre nella totalità della vita i differenti e possibili punti di vista circa l'Assoluto ed il finito, per vedere là realtà attraverso l'intuizione di un saggio piuttosto che attraverso le limitazioni della ragione.

Solo in questo senso si può apprezzare la *raison d'etre* delle varie contraddizioni che si notano nella *Gita.* Ma quando si ricorda che ciascun Capitolo è una entità distinta e separata a sé stante, avente ciascuno nella propria natura un'individualità generale di forma e di struttura, allora le dichiarazioni fatte nel poema, senza i muri divisori di ciascun Capitolo, non possono che concorda re. L'affermazione spesso fatta che la *Gita* dia risposta a qualsiasi domanda, di qualsiasi uomo e a qualsiasi livello di vita, non può ovviamente essere un complimento alla scrupolosità del suo insegnamento. Ma tutte queste dichiarazioni differenti si suddividono in un indeterminato modello organico e simmetrico, che può essere mantenuto se si leggo no i versi nel loro rispettivo ordine sistematico.

IV

La parola chiave indicata da Krishna nel verso 32 - che egli è il "Tempo maturato" - si riferisce all'irreversibile, inesorabile fattore di necessità implicito nella vita - il male degli eventi fisici esterni. Questo non deve essere confuso con le affermazioni precedenti o, anche in questo Capitolo, con le stesse parole di Arjuna quando l'Assoluto è rappresentato come "senza fine, mezzo e nemmeno principio" (verso 16). L'ineluttabile tragica marcia del tempo non può essere arrestata e, come nella difficile situazione di Amleto - "Essere o non essere" - non c'è possibilità di scelta. I versi dal 9 al 35 contengono i tre livelli di percezione relativi alla cruda attualità dell'ordine che è irreversibile.

Quest'enfasi sull'aspetto 'necessità' dell'Assoluto, anche se accentuato in questo Capitolo, non esclude la natura filosofica del poema nel suo insieme. Ci sono parecchie dichiarazioni, in altri Capitoli, che la riscattano da una simile trattazione inflessibile, rovinosa, senza scelta possibile. Lo Spirito Supremo *(Purushotharna)* del capitolo XV, versi 18 e 19, è al di sopra sia della necessità che dell'eventualità ("Poiché Io trascendo il distruttibile, ed anche dell'indistruttibile sono più alto, nel mondo e nei Veda son chiamato l'Altissimo Spirito..."). Il verso 23 del Capitolo XIV, parlando dell'indifferenza circa le tre specifiche qualità naturali *(udasinavath)* si riferisce all'uomo che assume una posizione neutrale al di sopra della necessità. La natura filosofica globale dell'insegnamento della *Gita*, è racchiusa nel famoso verso 68 del Capito lo XVIII:

"Quegli che offrendomi suprema devozione insegnerà questo supremo segreto ai Miei devoti, liberato ;dal dubbio, veramente verrà a Me."

Comunque,la preminenza data nel Capitolo XI alla necessità, è nuovamente presentata in una forma più attenuata nel verso 62 del Capitolo XVIII. Ma, nell'insieme, e attraverso tutto il poema, è solo l'Assoluto neutrale ad essere esaltato.

Rispondendo alla questione più importante, quella di combattere i nemici, il Capitolo si riferisce qui alla necessità, per Arjuna,di comprendere le forze perentorie della necessità, nelle quali egli si trova impigliato senza a1cuna possibilità di scelta. L'Assoluto non può invertire le proprie leggi inevitabili, e si è obbligati "ad essere" parte di esse. Il ruolo di Krishna, qui, non è quello di un guerrafondaio, ma è quello di un saggio amico che informa della situazione in termini sia filosofici che effettivi. Egli parla qui semplicemente come un rappresentante del *Conoscitore del Campo,* com'è spiegato nel Capitolo XIII. Questo naturalmente non scalfisce la sua condizione come Spirito Supremo (XV,18) - Quello che trascende la dualità.

Realizzando che Arjuna sarebbe stato impigliato in un ruolo pacifista e sarebbe venuto meno al suo dovere naturale, Krishna ha aiutato il suo amico ad evitare di vivere in un vuoto. L'espressione del verso 31: "Dimmi,in questa Forma terribile chi sei?", si riferisce, quindi,a quella stessa azione implicita nel problema di Arjuna; ma la risposta nel verso seguente: "Io sono il tempo appieno maturato", implica una situazione esistenziale - cioè, che anche l'attività può avere una manifestazione ottusa che non lascia alternativa di adattamento, quando la necessità ribadisce tutte le controversie.

V

L'intromissione di Sanjaya (XI,35) va vista come quella del portiere che nel Macbeth bussa alla porta. Essa mette in risalto il punto saliente della visione che, essendo stata plagiata dal contesto umano, deve ora essere messa da parte per poter continuare il tema principale della *Gita* dal nostro punto di vista umano. Sanjaya introduce la normale nota religiosa sollevando Arjuna dai suoi timori e motivi, quando egli è incapace persino di pronunciare con chiarezza le sue parole (*saqad gadarn*: "con voce soffocata" XI,35). Arjuna è prostrato, completamente sopraffatto dal timore, ed ovviamente questo non è consono al rispetto di sé che un guerriero deve avere, com'è stato messo in evidenza all'inizio del discorso:

"Donde, o Arjuna, ti sopraggiunge nel (momento del) periglio questa viltà, d'uomo bennato indegna, ignominiosa, che dal cielo allontana?" (II,2).

Inoltre, un'immagine supplichevole come quella descritta da Sanjaya si adatterebbe alla messa in scena di una leggenda *puranica*, ma è abbastanza disdicevole per un ricercatore di saggezza.

Le parole di Sanjaya, quindi, servono per sottolineare una divisione del lungo Capitolo; ed i versi dal 36 al 43 riportano Arjuna ad un punto di vista più umano. Egli ha ora acquistato un certo dominio di sé, e parla. anche come un filosofo: particolarmente nel verso 37, quando si riferisce all'Essere e al Non-Essere *(sad asat),* egli trascende completamente i limiti convenzionali e raggiunge il più alto livello filosofico dal punto di vista vedantico. Il riferimento all'Assoluto come base dell'intero universo e come "Ciò che è oltre" *(tad param yat)* è una reminiscenza della *Kathopanishad*, che, come nei versi dal 28 al 38, unifica completamente le due visioni.

"...alcuni sono visti mentre vengono afferrati dalle Tue bocche ardenti, e le loro teste stritolate" (XI,28). "Tu sei il Dio primordiale, lo Spirito Antico, il supremo sostegno di tutto questo universo. Tu sei il Conoscitore, la Meta della sapienza e il supremo Sostegno; tutto compenetri, Forma divina!" (XI,38).

Mentre il tipo di devozione di Sanjaya è religioso leggendario o puranico (verso 35), il modello dell'adorazione di Arjuna è conforme ai tipi ritualistici ortodossi *(upasana .murthi)* del Vishnu dalle quattro braccia. Questa predilezione è evidente anche nel verso 17 ("Con il diadema, lo scettro, il disco, abbagliante splendore, da ogni parte rilucente, io Ti vedo...") ed è ancora ripetuta nel verso 46 ("Come prima cinto dal diadema, con lo scettro e il disco in mano, io desidero vederti..."). Nel verso 42, i riferimenti al gioco, al riposo, al nutrimento ecc., sono una reminiscenza del Capitolo V.

La richiesta fatta da Arjuna a Krishna (v.46) di vedere il Signore nella "consueta forma dalle quadruplici braccia" non fu esaudita, come risulta dal verso 51 dove si fa riferimento alla visione della "mite forma umana" *(manushamrupam).* E' interessante notare che finché, nel Capitolo X, si fornì di immagini la *vibutis*, Arjuna non ebbe paura poiché la sua attenzione era diretta all'intangibile e all'informale, senza dare alcuna forma o fattezza

alle cose. E' questa la caratteristica della visione mistica, mentre nella visione supernaturale, psichica, ci si occupa delle forme e delle fattezze, delle apparenze e dei colori delle cose. Lo psichismo comporta un cambiamento nella propria scala di osservazione, un cambiamento di livello, non di tempo; poiché nonostante il fatto che l'osservatore abbia cambiato la sua posizione rispetto all'osservato, la dualità del percepitore e del percepito è ancora mantenuta. Nella visione mistica, comunque, la dualità cessa, ed il mistero dell'intangibile è rivelato solo nel momento della fusione totale del soggetto e dell'oggetto. I Capitoli X e XI, quindi, trattano rispettivamente dello spirituale e dello psichico; il primo parla dell'intangibile attraverso le varie *vibutis*, ed il secondo descrive le "forme innumerevoli".

VI

I versi dal 47 al 49 del Capitolo XI descrivono con le parole di Krishna la natura della visione dal suo punto di vista. La visione è di gran lunga superiore a quella che è possibile ottenere attraverso lo studio dei Veda, i sacrifici o i riti:

"Né per lo studio dei Veda, né per i sacrifici, né per i riti, né per le dure penitenze, son Io, nel mondo dei mortali, visibile in questa Forma..." (v.48).

E la stessa cosa è ripetuta nel verso 53.

E' ovvio che Arjuna non ha realizzato appieno ciò che è implicito alla visione cosmica, poiché, sebbene la veda, non è capace di comprenderla. Egli è troppo atterrito dalla sua vista, troppo piccolo per conoscerne il significato. Con lo studio e con la pratica dei Veda, con l'austerità ed i sacrifici, si potrebbero sviluppare i poteri psichici ed acquisire così una prospettiva maggiore; ma qui le parole di Krishna provano inequivocabilmente che un'acquisizione del genere non è sufficiente. Vedere con la vista fisica o psichica non è sufficiente; poiché ciò che si richiede al devoto è di osservare con la mente e con il cuore; e come può esserci capacità di osservazione,quando si è sopraffatti da un senso di paura? L'aver paura segna un limite, quando lo sviluppo delle facoltà psichiche non trova posto nel bagaglio di esperienze passate. Così *La Voce del Silenzio* avvisa l'aspirante dei trabocchetti che sono lungo la via:

"...Guardati dal timore che si stende come le ali tacite e nere del notturno pipistrello, tra il chiarore lunare dell'Anima tua e la grande meta, che appare indistinta nella grande lontananza. Il timore, o discepolo, uccide la volontà e paralizza ogni azione...".

La giusta prospettiva per comprendere non è acquisita né con lo studio dei Veda, né praticando l'austerità o con i sacrifici, ma con l'esperienza mistica;. ed è in un certo senso evidente che il Capitolo XI indica i pericoli dello sviluppo psichico senza un'appropriata salvaguardia.

Le istruzioni nella *Voce del Silenzio* si prefiggono solo di avvertire lo studente dei pericoli di tale sviluppo delle facoltà psichiche. Ciò è in armonia con la condizione di Arjuna, il quale, incapace di percepire la visione cosmica, chiese questo all'idea convenzionale, antropomorfa, del Vishnu dalle quattro braccia, richiesta che Krishna non esaudì.

Il mezzo giusto per conoscere l'Assoluto è riportato nel verso 54 che dà una chiave per la comprensione della visione, trattando brevemente la dottrina centrale della *Gita*, cioè, "perseguendo con fermezza la devozione a Me".

"Quegli che compie ogni azione per Me solo, che Mi considera la meta suprema; che adora Me solo, che è senza attaccamento ai risultati delle azioni ed è amico di tutte le creature, Mi consegue" (XI,55).

L'espressione "Me solo" con esclusione di tutto il resto *(ananya)* è già stata evidenziata nel verso 22 del Capitolo VII e nel verso 22 del IX, ed è la sola che possa assicurare il tipo

di devozione superiore. Cosa esattamente sia la devozione, è l'argomento trattato nel successivo Capitolo XII.

Il Vaso di alabastro

I

Reprimi con il tuo Sé divino quello inferiore.

Reprimi con l'eterno il divino.

Sì, grande è colui che è il distruttore del desiderio; ancor più grande è colui nel quale il Sé divino ha ucciso la conoscenza stessa del desiderio.

Vigila l'inferiore, affinché non contamini il superiore.

La via della libertà finale è dentro il tuo Sé; eppure questa via comincia e finisce fuori del sé.

Una volta superato l'arco centrale della *Gita*, ed allorché le discussioni teoriche riguardanti l'Assoluto e la scienza del Sé sono superate, sopraggiunge la dualità in forma di soggetto ed oggetto, *purusha* e *prakriti*[32], il percepitore e il percepito *(jnanam e jneyam)*, il conoscitore e il conosciuto, ecc. ecc. Il Capitolo XIII si occupa di queste distinzioni, del veicolo e del suo possessore, e della loro rispettiva importanza. Sebbene quest'argomento della dualità *purusha-prakriti* sia già stato trattato nel Capitolo II in relazione alla filosofia Sankhya, quello della percettibilità nel Capitolo III a proposito del mondo dell'azione, e il tema epistemologico del conosciuto e del Conoscitore nel Capitolo IV, tali discussioni sono tutte non solo di natura preliminare, ma anche fatte in modo distaccato e accademico.

Ora, nell'ultimo *shaka* o gruppo dei sei Capitoli conclusivi, questi argomenti sono trattati con maggiori dettagli, quasi come delle tesi specifiche e, quindi, questi Capitoli stanno come opere indipendenti di ricerca. Inoltre, sono trattati in modo soggettivo, personale - la verità filosofica non ha un valore solo teorico, ma deve essere vissuta con una costrizione interiore del pensiero astratto che conduce poi alla conclusione pratica. Essi si riferiscono a soggetti astrusi come la distinzione fra i fattori duali dei valori superiori ed inferiori, fra l'attuale e il percettore, nonché la natura triplice di questi principi duali come pure i triplici modelli di fede. In questi ultimi Capitoli sono discussi solo problemi pragmatici ed empirici, ciascuno indipendente dall'altro, che non contano, per il loro significato e la loro chiarezza, su nessun ordine consequenziale.

Questi Capitoli, comunque, hanno nei loro insegnamenti una possibilità di applicazione pratica, come appare evidente dalla discussione sulle tre qualità della natura *(prakriti)*. Se l'uomo possa o no condurre sempre un vita normale nel mondo usando ed

32 *Purusha* - "l'uomo celeste", lo Spirito, il Sé spirituale: *prakriti* - la natura in genere,come contrapposta a *purush*a: "Spirito" e "natura spirituale" che sono entrambi, come si legge nella *Dottrina Segreta*, "i due aspetti primordiali della Divinità Sconosciuta - Una." - N.d.T.

ampliando le sue facoltà fisiche ed emotive senza cadere in peccato, è un problema perenne che affligge non solo le filosofie orientali, ma anche le tradizioni religiose dell'Occidente. Le più che semplicistiche conclusioni sulle quali sono informate le persone in differenti parti del mondo e in base alle quali si afferma che l'uomo deve scegliere o il suo corpo o la sua anima, sono derise dalla *Gita* ed anche dalla *Voce del Silenzio.*

"Non credere che il ritirarti in oscure foreste, orgogliosamente isolato dagli uomini, non credere che vivere di erbe e di radici... ti conduca alla meta della liberazione finale. Non pensare che il frangerti le ossa, che il lacerarti la carne e i muscoli ti uniscano al tuo silente Sé. Non pensare, o Vittima delle tue Ombre, che il tuo dovere verso la natura e verso l' uomo sia compiuto quando i peccati della tua forma siano stati vinti" (La Voce del Silenzio).

Questi problemi relativi al conflitto del corpo e dell'anima sono trattati dalla *Gita* nella sezione conclusiva di sei Capitoli in misura più completa, ed analizzati fino ad offrire una soluzione, cioè, una sintesi dello scopo dell'anima e del corpo. Una simile risposta è ancora più stimolante per gli studenti di psicologia, poiché il poema elenca tre qualità, e le indica come "essere nate dalla natura". L'attaccamento alle modalità della natura, o *guna*, "è causa del nascere dell'uomo in buone o in cattive matrici" (XIII,21). Questa teoria potrebbe essere considerata uno dei contributi più importanti del poema.

Recenti scoperte scientifiche di una portata rivoluzionaria nel campo della fisica e della chimica, hanno gettato un po' di luce sulle svariate dottrine oscure a cui si a1lude nella *Gita*; ma nessuna è più sconcertante della teoria dei tre *guna*, che prova la sua implicita ragionevolezza ed il suo possibile fondamento nei fatti della Natura. La luce gettata dai fatti e dalle teorie scientifiche su queste dottrine, ci mette in grado di pervenire ad una comprensione più soddisfacente di altri principi di natura occulta, che sono connessi con questa dottrina. Poiché si dovrebbe realizzare che tutti questi; argomenti apparentemente differenti sono collegati l'uno all'altro, ed ognuno di essi serve a gettare luce su di un'unica teoria e serve a1tresì a provare la validità di altre.

Questa è una delle ragioni principali per cui è stato sottolineato dagli Istruttori che l'intero sistema filosofico yogico e la psicologia debbono essere studiati assieme, dal momento che le loro differenti dottrine e tecniche formano parte di un intero integrale ed armonico. E' stato, quindi, evidenziato che l'occultismo è una scienza pratica e che, come tutte le forme di conoscenza, ha due lati, il teorico e il pratico. Ma se esso tratta di cose che sono fuori dalla possibilità dell'esperienza del profano, sia la filosofia che la tecnica appariranno a questi sempre misteriose e potranno essere comprese e praticate solo da coloro che prendono sul serio queste cose e sono preparati a fare esperimenti nella propria vita e nella propria mente, facendo del proprio corpo un veicolo delicato, "un vaso di alabastro bianco e trasparente, all'interno del quale brucia un costante fuoco d'oro, la fiamma di *Pragna*[33] che - dice *La Voce del Silenzio* - s'irradia da Atma." Ed egli è questo vaso.

33 O *Prajna*. Un sinonimo di Mahat, la Mente Universale. La capacità di percepire, la Coscienza. - N.d.T., dal *Glossario Teosofico*

Nel verso 26 del Capitolo XIII, è fatto un riferimento a queste due entità esterne - "il Campo ed il Conoscitore del Campo" - avente entrambe uno stesso *status* e dalla cui unione "qualsiasi cosa, mobile od immobile, viene all'esistenza."

II

Mentre la perfetta simmetria e la qualità dello *status* dei due, di *Kshetra* e *Kshetrajna* che rappresentano rispettivamente il corpo e lo spirito incarnato, sono state sottolineate nel Capitolo XIII, in quello successivo viene esaminato con dettagliate considerazioni il sé inferiore o corporeo, che appartiene al dominio della natura o della necessità. E' fatto notare che le modalità della natura - i tre *guna*[34] - hanno l'effetto di avvincere e di condizionare il sé. L'effetto sull'anima della condizione più grossolana ed ottusa *(tamas)*, è l'oscurità e l'indolenza. Questa condizione è l'inganno di tutte le creature, la progenie dell'indifferenza della natura e, quindi, conferma la teoria dei tempi antichi - "la natura, se non è aiutata, fallisce. "

Lo stadio successivo è quello *rajasico*, quando le forme dell'intelligenza sono state raffinate ad un punto tale da essere capaci di riflettere lo scopo dell'Anima. Secondo gli antropologi, le razze più semplici hanno sempre adottato un sistema particolare per superare la loro istintiva codardia *(tamas)* esercitando la volontà e rafforzandola considerevolmente contro la riluttanza dei loro corpi, fino a diventare capaci di piegare la carne ad obbedire agli ordini dell'Anima.

Ma questa trasmutazione dell'energia da *tamasica* a *rajasica* è solo il primo stadio dell'evoluzione psicologica dell'individuo. Il compiacimento per un tale sviluppo blocca il progresso dell'Ego, e la *Gita* afferma la necessità chi evolvere oltre questo stadio. "Avidità, attività, apprendimento di azioni, irrequietezza, desiderio - questi sono prodotti quando *Rajas* è sviluppato" (XIV,12). Sebbene possa essere migliore della impassibilità di *Tamas*, la sensibilità al dolore di tipo *rajasico* è un abbandonarsi all'onda dei ricordi che toglie la forza necessaria a proseguire un'azione fino alla sua felice conclusione. Nella scelta dell'azione è necessaria la saggezza, e la saggezza è pro dotta da *sattva*.

II terzo aspetto dei *guna*, il *sattvico* è, quindi, giudicato nel poema come il fattore vitale per il progresso nonché il promotore di qualsiasi "azione giusta" che venga compiuta. E' degno di nota che l'uomo *sattvico* non sia descritto come l'equivalente dell'uomo saggio poiché egli è ancora incline all'orgoglio e alla prepotenza e nel1a.*Voce del Silenzio* è paragonato ad "un'alta torre sulla quale si è arrampicato un folle arrogante."

I coinvolgimenti umani e le lotte per disciplinare la scelta fra le tre qualità possono procedere tutti entro i limiti di un punto di vista personale o egocentrico. D'altra parte, lo Yogi o l'Uomo saggio trascende questi tre *guna*, e nel capitolo XIV i versi dal 22 al 26 descrivono le caratteristiche di uno Yogi che è passato oltre i tre attributi:

"Colui che siede in disparte come un indifferente e dagli attributi non è toccato; che pur pensando 'gli attributi operano', agisce e non è toccato da essi.

34 Le qualità e gli attributi della materia differenziata detti *sattva*, pura tranquillità; *rajas*, attività e desiderio; *tamas*, ristagno, oscurità, decadenza. - N.d.T.

Equanime nel dolore e nella gioia, soddisfatto in sé stesso, considerando a un pari la zolla, il sasso e l' oro, le cose piacevoli e le spiacevoli ritenendo uguali, saggio, indifferente al biasimo e alla lode:.." (versi 22-23),

Il proposito di questo Capitolo è chiaramente quello di rendere l'uomo capace di vedere che il significato segreto dell'esperienza umana è quello di andare oltre lo scopo del proprio limitato mondo psicologico, per giungere al riconoscimento della sua identificazione con altri e più ampi cicli del progresso umano generale.

Mentre il problema di evitare il dolore del *rajasico* o l'insensibilità del *tamasico* è solo la prima di molte di discipline in uno stadio psicologico molto primitivo. La formula che ora viene data è per trascendere anche la qualità *sattvica* che fa parte di un'esperienza esclusivamente personale, per diventare un uomo portatore di luce. L'uomo perviene a comprendere *tamas* attraverso la padronanza di esso, e con questa disciplina diventa abbastanza attivo da poter iniziare qualsiasi cosa sia necessaria. Egli allora perviene a conoscere *rajas* attraverso il rifiuto di dissipare l'energia attiva senza un piano o un disegno razionale. Diventa così capace di concentrare gli sforzi e l'energia e di usarle con saggezza, ed arriva alla possibilità di esercitare nell'azione la saggezza discriminativa *(sattva)*. Sebbene questa saggezza discriminativa possa all'inizio manifestarsi come una forma di coscienza portatrice di luce, essa deve estendersi ai "freschi campi e ai nuovi pascoli", fino a che l'uomo può vedere il Sé di uno come il Sé di tutti.

III

Un tale studio dei tre *guna* aiuta a risolvere i problemi psicologici che inibiscono la mente dell'uomo e che riguardano "i pericoli dei sensi". Essi nascono da una mancanza di comprensione dei processi evolutivi che sono esposti nella *Gita* per mettere in grado l'uomo di avere fiducia nei suoi sensi, non di mortificarli. L'indulgere nel mondo dei sensi riafferma "l'oscurità, l'inerzia, la negligenza, l'inganno" (XIV,13) al più basso livello *tamasico*. Mentre si possono giustamente valutare i timori ed i pericoli realizzando che questa illuminazione spirituale può essere facilmente bloccata dalla vita sensuale, si può però anche perdere il coraggio di compiere altri sforzi per un'ulteriore evoluzione, se qualcuna di queste forze della natura incute timore.

Per questo il Capitolo XIV ricorda che il passaggio attraverso le dimensioni delle tre qualità è un processo evolutivo naturale, e che non c'è niente da temere o per cui disperare. Il problema può essere posto non solo come una questione di controllo e di disciplina, ma anche per estendere l'area della saggezza di una persona perché la guidi all'azione intelligente su tutti i piani. Tutte le energie vitali che scaturiscono dalla natura fisica e psichica, e le sostengono, possono così essere trasformate nelle tre forze, tutte assolutamente utili alla volontà umana cosciente.

Considerando il potere della volontà, viene affermato che la volontà umana perfetta può controllare qualsiasi cosa nella natura, la quale diventa allora "l'alleata fondamentale e la servente del Mago, che altro non è che un Veggente spirituale." (*Iside Svelata*, II,588).

Se questo Capitolo viene confrontato con lo *Yoga Sutra* di Patanjali si riscontra un'analogia nel *modus operandi* per evitare le modificazioni del principio pensante. Rifacendosi alle cinque modificazioni della mente dovute a stimoli esterni ed interni, si puntualizza che *Pramana* (il pensare logico) e *Viparya* (il pensare impulsivo) appartengono alla mente cosciente, e *Vikalpa* (l'immaginazione) alla mente subconscia; mentre *Nidra* e *Smriti* (sonno e memoria) appartengono ai livelli inconsci del pensiero. Tutti questi fattori condizionanti, in un modo o in un altro, interferiscono nella coscienza di un individuo. Come liberare la mente da questi condizionamenti è un problema pratico e fondamentale con il quale Yoga e psicologia profonda sono implicate, e il Capitolo XIV della *Gita* getta una luce immensa su questi problemi d'importanza vitale per l'uomo.

Descrivendo) questi tre modi *(tamasico, rajasico e sattvico)* come fattori condizionanti della mente, la *Gita* sostiene uno stato di *trigunatita*, ossia, la trascendenza di questi tre modi: "Quando il Veggente scorge che unici agenti sono gli attributi, e conosce Colui che è superiore agli attributi..." (XIV,19). La triplice natura dei *guna* può essere compresa sui piani psicologici come equilibrio degli opposti *(sattva),* conflitto degli opposti *(rajas)* e confusione degli opposti *(tamas).* Non percepire nessun altro agente se non i modi degli attributi, significa, in verità, vedere chiaro, poiché i fattori soggettivi sono stati eliminati. La trascendenza dei *guna*, quindi, è possibile solo, dice la *Gita*, quando si vedono i *guna* operare fra i *guna*: *guna gunesu vartante* (III,28). Solo allora l'uomo si libera dalla trappola dell'opera dei *guna* poiché non si identifica più né con l'inerzia né.con l'attività o con l' equilibrio, che costituiscono i tre stati del comportamento espressivo. Se ci si potesse

osservare nelle abitudini, nei conflitti e nelle conclusioni alle quali ci aggrappiamo, allora si sarebbe nello stato beato dello Yogi che vede gli espedienti lavorare fra gli espedienti.

Arjuna, memore della sezione conclusiva del II Capito lo, chiede quindi quali siano le caratteristiche di un individuo che ha trasceso i *guna*, e la risposta che ricevette circa l'uomo che è costante di mente - dello *stitha prajna* (II,55-72), è quasi simile a questa circa l'uomo di devozione (XII,13-20). Risulta cosi evidente che quale che sia il sentiero della conoscenza, della devozione o dell'azione, le caratteristiche dell'uomo perfetto sono le stesse. Egli è indifferente *("udasin")* ed accetta la vita come viene lasciando i *guna* a funzionare secondo la loro natura; senza interferenza alcuna da parte dello stesso attore. Egli osserva il ritmo delle maree ed il flusso della vita, e standosene appartato, non vincolato ed instancabile, è in grado di guardare come un osservatore distaccato il funzionamento della propria vita. Questo è invero lo stato supremamente spirituale dell'uomo privo di ogni condizionamento che ha abbandonato tutte le iniziative senza tuttavia essere un individuo passivo, poiché egli continua ad essere sempre un uomo di azione. E' di questo Benedetto che parla *Il Libro dei Precetti d'Oro:*

"Il Leone della Legge, il Signore di Compassione, scorgendo la vera causa del dolore umano, immediatamente abbandonò il dolce ma egoistico riposo delle quiete solitudini. Da Aranyaka[35] *Egli divenne il Maestro dell'umanità. Julai*[36]*, entrato nel Nirvana, predicò per monti, per piani e per città ai Deva, agli uomini e agli Dei."*

In uno stato simile la mente dell'uomo è resa permeabile alle vibrazioni spirituali che procedono dal Supremo e dal trascendentale.

35 Un eremita che si ritira nella giungla e vive in una foresta; diventando uno Yogi. - N.d.T.

36 L'equivalente cinese di *Tahagata*, titolo che è conferito ad ogni Buddha. - N.d.T.

IV

Il soggetto dell'evoluzione della coscienza è ulteriormente trattato, ad un altro livello nel Capitolo XVII, cioè come l'espansione dei differenti strati della coscienza intesi come un'unità. La comprensione ed il significato dell'evoluzione debbono essere fondati non solo sulla struttura ma anche sui cambiamenti della coscienza. Anche se i tre *guna* sono stati descritti nel Capitolo XIV, i tre punti di riferimento più importanti visti nel progresso evolutivo della coscienza, sono descritti nel Capitolo XVII. In primo luogo i tre tipi di fede quasi in termini di coscienza cioè, istintiva, intellettuale, intuitiva.

Il tipo di fede più basso, o *tamasico*, è quello istintivo, mentre nel tipo *rajasico* l'istinto cede il posto all'intelletto. In quest'ultimo, la ragione opera invece della fede e funziona sul piano del conosciuto. E' questo un passo necessario per sviluppare un senso d'indipendenza, e con l'aiuto dell'intelletto l'uomo esplora il campo del conosciuto al meglio delle sue capacità. Ma non è capace di procedere oltre, e comincia ad essere consapevole dei limi ti dell'intelletto. Un ulteriore cambiamento deve aver luogo nella coscienza, cioè, dall'intelletto all'intuizione.

Ancora una volta l'elemento della fede entra nella vita personale dell'individuo,una fede totalmente diversa da quella di prima, la fede delle tendenze naturali. E' la fede illuminata in confronto alla fede cieca, e la *Gita*, quindi, descrive la fede dei mortali in tre modi: *sattvica*, *rajasica* e *tamasica*. Quando si afferma che la fede è nata secondo la predisposizione naturale dell'individuo, si vuole solo indicare che la consistenza della fede cambia in conformità alla crescita della coscienza individuale.

Il problema più importante dell'umanità odierna sembra essere la necessità di spostare la coscienza dall'intelletto all'intuizione. Come effettuare questa trasformazione è presentato in questo Capitolo dall'accentrarsi dell'attenzione di Arjuna sui tre strumenti che sono entro ciascuno di noi i quali, se usati appropriatamente, potrebbero condurlo ad una vita di fede vera, cioè all'illuminazione. Questi tre strumenti sono *yajna*, *tapas* e *dhana* (sacrificio, austerità e carità). Se il primo appartiene a Buddhi, il secondo concerne il comportamento e il terzo le emozioni.

Descrivendo minuziosamente ognuno di questi tre strumenti il Capitolo insiste sulla necessità del discernimento per quanto riguarda *yaina* (il sacrificio), dell'assenza di desiderio per quanto riguarda *tapas* (l'austerità), e della retta condotta per quanto riguarda *dhana* (la carità). Il discernimento, o *Viveka*, giace nella distinzione del vero dal falso, del durevole dall'effimero; in breve, l'esame accurato della forma essenziale dal non essenziale. "Grande Esaminatore, è il nome della Dottrina del Cuore" *(La Voce del Silenzio)*. L'assenza di desiderio, quindi, è la scomparsa del non-essenziale. Ma la carità è invero il processo in cui anche gli essenziali debbono essere eliminati, cosicché l'aspirante spirituale è pronto ad essere *aniketa* (senza casa), uno che "guarda all'aria come alla propria casa e dopo di questa all'etere" *(La Luce sul Sentiero)*.

I versi conclusivi di questo Capitolo descrivono l'AUM il TAT e il SAT come i grandi simboli di Brahman, che debbono diventare il fondamento di ogni *yaina*, *tapas* e *dhana*. Pronunciare queste tre parole equivale a sperimentare i tre stati di coscienza, cioè: AUM per lo stato di veglia, TAT per lo stato di sogno, e SAT per quella di sonno pro fondo - e

tutti rappresentano le condizioni,della consapevolezza che approfondisce. Mettendo in reciproca relazione questi tre stati con i tre strumenti a cui si è fatto riferimento nei versi precedenti, diventa allora essenziale che la mente giunga in *yaina* o sacrificio in uno stato di veglia, in modo che il devoto possa acutamente separare gli essenziali dal non-essenziale. In *tapas* o austerità la mente deve giungere in stato di sogno dove, per l'assenza di desiderio, i non essenziali sono eliminati. In fine, la mente deve giungere in *dhana* in uno stato di sonno profondo, dove l'uomo, per 1 'eliminazione del sé, l'essenziale, deve palesare appieno retta condotta, nel senso più vero del termine. E' questa la coscienza che approfondisce non per una meccanica ripetizione di preghiere, bensì per la piena consapevolezza della realizzazione del fatto supremo che l'uomo è un pellegrino spirituale che può effettuare il suo destino solo quando i non-essenziali, ed anche gli essenziali, sono eliminati, e quando il Sé si .è svuotato del sé. Allora egli non è più in conflitto, la sua volontà individuale si è completamente riconosciuta nella Volontà cosmica, la scintilla si è fusa nella fiamma, l'Atma ha scoperto il Brahman.

"Come l'olio nel sesamo, il burro nel caglio, l'acqua in un rivoletto (per aver scavato la terra) e il fuoco in due pezzi di legno (per essersi sfregati fra loro), così è che Paramatma, l'Esistenza Assoluta, è percepito entro il proprio sé (Atma) da una persona che cerca di trovarlo con i mezzi della verità e dell'austerità" (Svetaswatara Upanishad).

V

Le triplici categorie concernenti il Brahman o la realtà sono trattate nel Capitolo XV come il mutabile, l'immutabile e l'indistruttibile o, usando le definizioni di H.P. Blavatsky, "il Fenomenale, il Pre-esistente ed il Sempre-Esistente" *(kshara, ak*ashara e *purushottama*) (*D.S.* I,27). Il mutabile si riferisce agli aspetti fisici e super fisici della realtà, che sono in continuo cambiamento, mentre l'immutabile si riferisce alla natura archetipale e senza cambiamento. Ma con la dissoluzione dell'universo anche l'archetipale è distrutto, ed il Logos deve creare un nuovo universo con archetipi freschi che, come scopo ultimo, debbono servire a tutte le cose create. Ma lo Spirito (*Purusha*) è indistruttibile, il Supremo, che pervade tutte le cose manifestate.

La natura trina dell'universo e dell'uomo è così de scritta in *Iside Svelata* (II,159 ed. Armenia):

La natura è trina; c'è una.natura visibile, oggettiva; una natura invisibile, innata, energizzante, modello preciso della prima e suo principio vitale, e, al di sopra di queste due, c'è lo spirito, sorgente di.tutte le forze, unico, eterno ed indistruttibile. Le due nature più basse cambiano costantemente; la terza non cambia.

Anche l'uomo è trino; egli ha il suo corpo oggettivo, fisico; il suo corpo astrale vitalizzante (o ani ma), l'uomo reale; e questi due sono alimentati ed Illuminati dal terzo - lo spirito sovrano, immortale. Quando l'uomo reale riesce a fondersi con quest'ulti mo, diventa una entità immortale."

Il Capitolo XV è in molti sensi un Capitolo importante perché presenta un'idea dell'Assoluto che include sia gli aspetti immanenti che quelli trascendenti. Lo Spirito Su premo *(Purushottama)* è innalzato al di sopra dei livelli sia relativistici che assoluti. Oltre al soggetto del triplice *Purusha* ci sono alcuni versi, come il 13, il 14 ed il 15, sui quali i commentatori hanno avuto punti di vista differenti - il che è un'ulteriore prova del fatto che non si può trarre alcuna conclusione definitiva sulla verità dell'Assoluto.

Nel verso 13 ("Entrando nella terra Io sostengo le creature con la Mia energia; divenuto la luna piena di succhi, lo nutro tutte le erbe"), la parola "soma" è talvolta tra dotta come "luna" ed altre come la pianta Soma, la regina delle erbe menzionata nei Veda

Nel successivo verso 14 ("Dimorando come *Vaisvanara*[37] nel.corpo delle creature, unito all'espirazione ed all'inspirazione, Io digerisco il quadruplice cibo"), i quattro tipi di cibo a cui si fa riferimento sono descritti come quelli da mangiare, da succhiare, da leccare e da bere. C'è da chiedersi se i quattro tipi di cibo a cui.si fa riferimento non siano le quattro varietà di cibo che l'uomo divora sempre - il fisico, l'emotivo, il mentale e lo spirituale. Particolarmente in questi nostri tempi di mass media pubblicitario difficilmente si può solo sfogliare un giornale o passeggiare per la strada senza imbattersi in pubblicità e manifesti che fanno appello agli istinti più bassi per reclamizzare con abbondante uso della bellezza femminile dentifrici, sigarette, film ecc., il che è un segno degradante e

37 La combustione digestiva

bestiale della civiltà moderna. Il piacere della bellezza, della musica, della poesia, delle arti o di un tramonto, forniscono un altro tipo di cibo e, in fine, c'è il cibo spirituale fornito dallo studio e dall'applicazione delle dottrine esoteriche dei *Veda*, della *Gita* e di qualsiasi altra Scrittura sacra.

Oppure, non può questo essere interpretato come i quattro pioli della scala dei valori partendo da quello più basso dell'azione, per salire a quello della bontà etica seguita dalla meta spassionalizzata della liberazione, e culminante nei valorisaggezza dell'Assoluto, come la parola Sacra?

Nel verso 15 ("Io dimoro nel cuore di tutto; da Me pro vengono la memoria,la sapienza e la privazione di esse.Invero Io sono ciò che deve essere:conosciuto in tutti i *Veda,* ed Io son l'autore dei *Vedanta* e l'unico che conosca i *Veda*"), ricorre la parola "*apohanam-cha*" (privazione, anche perdita); ma invece di dare a questa parola il significato di perdita o mancanza di memoria e di conoscenza, la si può interpretare come un processo di negazione della coscienza - cioè, un processo che rimuove il dubbio o un processo *"neti"* (questo no) - un processo di eliminazione, *"neti"*.

VI

Poiché è il *Purushothama*, lo Spirito Supremo, che tiene la chiave del mistero della vita indistruttibile, è semplicemente naturale che la via alla condizione eterna sia qui sottolineata:

"Privi d'orgoglio e di delusione, vincitori dei mali dell'attaccamento, costantemente fissi nel Sé Supremo, liberati dai desideri, emancipati dai contrari che son conosciuti come piacere e dolore, i non delusi conseguono quell'indistruttibile meta (XV-5).

Il sole non la illumina, né la luna, né il fuoco; è Mia suprema Dimora quella dalla quale niuno ritorna dopo a verla conseguita" (XV,6).

Ad una prima lettura questa può sembrare una ripetizione poiché lo studente si accorge di avere già incontrato questa dottrina fondamentale della *Gita* anche nei primi Capitoli. Ma non si tratta tanto di una ripetizione, quanto di una presentazione da un'angolatura diversa del principio vitale sottostante all'universo. Ad Arjuna è data la chiave per risolvere i "paia degli opposti" con una questione di trascendenza, non negando la loro esistenza ma risolvendo il loro conflitto e accettando la realtà della loro coesistenza. Questo passo è veramente illuminante, poiché senza luci ed ombre una pittura sarebbe piatta e vuota ed è proprio il loro uso regolare a dare prospettiva ad un'opera d'arte. Anche la vita di una persona potrebbe essere re sa un'opera d'arte con la comprensione corretta della posizione dei "paia degli opposti", dando ampiezza, profondità e punti di riferimento "alla mente, per attirarla verso l'Anima Diamante" - il Buddha Supremo, il Signore di tutti i misteri" *(La Voce del Silenzio).*

VII

Descrivendo la natura del Supremo, la *Gita* parla dell'Albero della Vita, l'albero che ha le radici in alto ed i rami al di sotto, sulla terra. L'analogia dell'albero *Aswatha* è il simbolo più universalmente conosciuto per la totalità della natura palpitante, vibrante e, con la condizione delle sue radici, dei suoi rami, delle sue foglie e dei suoi frutti, rivela un orizzonte sconfinato di pensiero.

Il tema centrale del poema, come frequentemente ribadito, include la verità che la manifestazione e l'esistenza individuale, sebbene illusorie, sono nondimeno necessarie. Ma l'opera della vita ed il raggiungimento finale della saggezza implicano la separazione dei *frutti* della vita che tutti vogliono dalle *radici* della vita che tutti, sebbene inconsciamente, posseggono. I frutti, abbondanti o scarsi secondo la stagione e il clima, sono modificati direttamente dalle forze naturali. Le foglie non sono mai eterne; esse cadono periodicamente. Ma l'albero continua ad esistere nonostante questi cambiamenti e attraverso qualsiasi tempo - sole e pioggia, grandine o tempesta.

L'uomo, poiché l'albero è la sua individualità, congiunge la sua unità spirituale che è in alto con la natura egotica, materiale, ché è al di sotto. Come un esperto giardiniere sfronda il fogliame perché la vita possa circolare in un albero forte ed integro, così il destino dell'uomo nel corso dell'evoluzione umana individuale è quello di sfrondare i rami che hanno toccato il fango terrestre del giardino dell'Eden, per cui, contaminati dal contatto, hanno perduto la loro primitiva purezza. Riferendosi alla simbologia dell'albero *Aswatha* nella *Gita*, H.P. Blavatsky osserva:

"L'albero era capovolto, e le sue radici furono generate in Cielo e crebbero fuori dalla Radice Senza Radici di tutta l'esistenza. Il suo tronco crebbe e si sviluppò;attraversando i piani del pleroma proiettò i suoi lussureggianti rami prima sul piano della materia appena differenziata, e poi verso il basso, fino a toccare il piano terrestre. Così nella Bhagavad Gita viene detto che Aswatha, l'albero della vita e dell'Essere, la cui distruzione sola conduce all'immortalità, cresce con le radici in alto ed i rami in basso. Le radici rappresentano l'Essere Supremo, o la Causa Prima, il LOGOS; ma si deve andare oltre queste radici per congiungersi a Krishna che, dice Arjuna (Capitolo XI) è "più grande di Brahman, è la Causa Prima... l'Indistruttibile, ciò che è e ciò che non è, e ciò che è al di là di essi." I suoi rami sono Hiranyagarbha, il Dhyan Chohan o Deva più elevato. I Veda sono le sue foglie. Solo colui che va oltre le radici non farà giammai ritorno, cioè, non si reincarnerà più durante questa. 'Età' di Brahma.

Solo quando i suoi puri rami toccarono il fango terrestre del giardino dell'Eden della nostra Razza adamitica, quest'albero, macchiato dal contatto, perse la sua primitiva purezza; ed il Serpente dell'eternità - il LOGOS nato dal cielo - fu infine degradato" (Dottrina Segreta, I,406 ed. or.).

Buddha è descritto come il settimo senso che si

"è trasformato nell'albero - quest'albero il cui frutto è l'emancipazione - il quale infine distrugge proprio le radici dell'albero Aswatha, il simbolo della vita e dei suoi piaceri e godimenti illusori" (D.S. II,630 ed. or.).

Il simbolo dell'albero capovolto evoca immediatamente pensieri che invitano all'analogia e che ispirano, ed esso stesso trova delle affinità con tutti i rami della ricerca umana - scienza, storia, psicologia e religione. I rami delle culture e delle razze riproducono i processi della sintesi (i frutti) e del disaccordo (le foglie cadute) che sono anche la storia della religione e della filosofia. Di tutti i simboli, l'albero è forse la rappresentazione più naturale della vita nella sua interezza organica, sia esso l'albero di banano, del melograno o l'albero Bo, sotto il quale Buddha ricevette la sua illuminazione finale.

L'albero *Aswatha* è collegato, attraverso leggende ed allegorie, con i serpenti attorcigliati attorno al tronco e con il caduceo, il simbolo di Mercurio. Citando da un commentario della Dottrina Esoterica, il simbolismo dell'albero di *Aswatha* è ancora una volta così riportato:

"Il tronco dell'ASWATHA (l'albero della vita e dell'Essere, la VERGA del Caduceo), si sviluppa e discende ad ogni inizio (ogni nuovo manvantara) dalle due ali del nero cigno (HAMSA) della Vita. I due serpenti, il sempre-vivente e la sua illusione (spirito e materia), le cui due teste si sviluppano dall'unica testa fra le ali, discendono lungo il tronco intrecciati in uno stretto abbraccio. Le due code si congiungono in una sulla terra (l'Universo manifestato) e questa, o Lanu è la grande illusione" (Theosophical Movement, XXXIII,300).

Il prodursi dell'albero dall'alto si riferisce chiara mente all'inizio di ogni periodo di evoluzione dal piano spirituale, di cui il parallelo psicologico è l'inizio di tutti gli effetti materiali dal Sé superiore. Ovviamente, la caduta delle foglie, i fiori ed i germogli sono una analogia del transitorio, dei piaceri esclusivamente personali.

La *Gita* si riferisce ai Veda come a delle foglie; benché esse vadano e vengano e siano di breve durata, mutevoli contro lo sfondo dell'eternità. L'albero con le sue radici ed il suo stabile tronco, può anche essere la verità di tutta la conoscenza sulle cose manifestate. Procedendo da questo piano, noi contattiamo prima i rami che ci sono più vicini poiché i nostri piedi poggiano sulla terra. Simile alla giraffa, l'uomo bruca le foglie dei Veda e fina1mente allunga il collo verso il frutto più lontano. Lo studio (il cibo) dei Veda non è mai soddisfacente appieno; e la *Gita*, quindi, indica la possibilità di raggiungere lo stadio in cui un individuo è capace di vivere fisicamente, psicologicamente, mentalmente e moralmente, senza cercare incessantemente il foraggio per la 'cultura'. Il vero processo di assimilazione con il Divino può essere raggiunto senza fare ricorso alle dottrine ordinarie dei Veda, come è già stato affermato nei versi 45-46 del Capitolo II.

Indagando ulteriormente nel linguaggio immaginoso dell'albero, è interessante notare l'allusione fatta alle radici che ramificano in basso, nelle regioni dell'umanità ("...le sue radici, che menano all'azione, scendono in basso nel mondo degli uomini." XV,2). Queste radici meno importanti rappresentano probabilmente i più bassi ed i più grossolani dei nostri appetiti, quelli che, dopo la morte, diventano il *Kamarupa*. Queste radici più basse, tamasiche, possono essere intese come avide fissazioni dell'uomo, la sua passione per il danaro, la fama, la considerazione, e la tendenza ad avere eccessiva autorità sulla moglie o sul marito e sui figli (XIII,9). Queste sono radici difficili a sradicarsi che mettono

in pericolo il vecchio albero dal fondo alla cima, poiché nel momento della tempesta il tronco non avrà abbastanza flessibilità ed elasticità per resistere alla pressione esterna.

Perché, potremmo chiederci, quest'albero "è stato tagliato dall'infallibile arma dell'indifferenza"? (XV,3).

L'albero è fissato saldamente al suolo, rigidamente incapace sia di volgersi verso una luce maggiore sia di respingere i venti impetuosi. Così è l'uomo, crocifisso per un'intera incarnazione, come il Prometeo incatenato. Questa è la "prigione dei peccati" a cui fa riferimento Buddha. Il tagliare i legami, quindi, è una parte inevitabile delle prove dello studente nella sua marcia verso il progresso e l'illuminazione. Il tronco rappresenta l'egoismo che deve essere tagliato, poiché dà a tutte le esperienze che facciamo nella vita una qualità statica, che impedisce ogni mutamento progressista. L'ego personale cerca sempre di conservare lo status quo, ed è scioccamente portato a resistere a qualsiasi cambiamento; essendo incapace di sostenere nella vita nuove sfide, diventa suscettibile alle sofferenze che derivano da quelle delusioni che sono il fato di chi non cerca cambiamento o flessibilità.

I rami di quest'albero *Asvatha* non sono, di per sé, malvagi, poiché sono i prodotti naturali delle tre qualità - o *guna*. Essi sono flessibili, danno origine alle foglie e sono anche collegati con le radici che stanno in alto - nelle sfere più alte dell'individualità spirituale dell'uomo. Il nuovo albero che rimpiazza l'*Asvatha* dell'attuale sé, deve avere flessibilità ed elasticità, permettendo così all'aspirante spirituale di vivere nel mondo pur non essendo del mondo, e di non essere imprigionato dalla rigidità della mente, delle emozioni o delle brame.

Molte sono le complessità del linguaggio immaginoso dell'albero *Asvatha*. La caratteristica di essere "sottosopra" si riferisce ovviamente all'attuale natura a soqquadro del mondo materiale dal punto di vista della valutazione e delle percezioni spirituali. E' inoltre molto importante prendere in considerazione le reciproche relazioni delle varie parti che integrano l'albero; e lo studente, quando si applica allo studio di un classico come la *Gita*, non deve tralasciare una foglia per un ramo né un ramo per la radice, come nel caso di chi adotta un'idea religiosa stabilita o una fede dogmatica. E' possibile, quindi, dedurre che il corpo degli insegnamenti esoterici custoditi nel poema, rappresentano la verità della saggezza di tutte le ere.

Le tre iniziazioni

I

Cerca colui che deve darti la nascita nell'Aula della Sapienza, che si trova al di là, dove tutte le ombre sono ignote, e dove la luce della verità splende con gloria imperitura.

In una discussione generica sull'importanza filosofica della *Gita* una parola pretenziosa come "esoterismo" non dovrebbe essere usata, poiché al pubblico non è abbastanza familiare ciò che questa parola implica. Non molti realizzano che mentre l'anima, sconosciuta, non riconoscibile ed inosservata, lavora sodo per costruire il corpo esterno dell'uomo, l'esoterismo è l'anima della conoscenza che rende sacra la realtà immutabile, che è la vita stessa. La conoscenza esoterica, d'altra parte, concerne solo gli aspetti mutevoli della realtà ed il guscio esteriore, che rappresentano solo l'evanescente Maya che è, di fatto, inesistente.

Pitagora definiva questa sapienza segreta "la Gnosi delle cose che sono" e ne parlava in segreto nel suo cerchio interno; Confucio la chiamava "il grande estremo"e si rifiutava di spiegarla pubblicamente. Era nota ai Rishi dell'India, ai Maghi della Persia e dì Babilonia, agli Ierofanti dell'Egitto e dell'Arabia, ai Profeti di Israele e a tutti coloro che insegnavano in segreto ai propri discepoli, per cui essi parlavano al pubblico con linguaggio velato, con parabole ed allegorie. Gesú, va notato, disse ai suoi discepoli preferiti:

"A voi é dato di conoscere i misteri del regno di Dio, ma a gli altri se ne parla in parabole, affinché guardando non vedano, e udendo non intendano". (Luca 8/10).

Ammonio Sacca ordinò ai suoi discepoli, facendoli giurare, di non divulgare le dottrine più elevate; eccetto a coloro che erano stati iniziati. H.P. Blavatsky, seguendo le orme dei suoi predecessori, ammonì:

"Guai a colui che divulga illecitamente le parole bisbigliate nell'orecchio di un Manushi[38] *dal Primo Iniziatore". (D.S. V-68).*

H.P. Blavatsky fu in un certo senso la prima ad affermare categoricamente, dai tempi dei filosofi neo-platonici alessandrini, che esiste un corpo segreto d'insegnamento e di istruttori. Con indicazioni oscure eppure ampie, affermò che l'intima natura della sapienza esoterica doveva essere messa in pratica e nella sua *Dottrina Segreta*, con le parole di uno studente, radunò

"i radiosi gioielli di molte miniere - il diamante del l'India, lo zaffiro della terra del Buddha, il rubino della Persia, l'opale della Caldea, l'ametista della Grecia, la pietra di luna della Giudea, e li

38 O *Manushi Buddha* (san.). Un Buddha umano, un Bodhisattva o un Dhyan Chohan incarnato. - N.d.T.- dal *Glossario teosofico.*

pose tutti nello squisito platino della nostra epoca che si procurò dai suoi Maestri. Ella fece questa collana per la Figlia del Tempo, chiamata il 19° secolo". (Theosofical Movement, XXX-272).

Gli insegnamenti segreti dei santuari sono stati a lungo filtrati nella letteratura del mondo non in modo aperto e diretto, ma attraverso canali diversi ed una quantità di crepe e d'incrinature.

I poeti e i bardi sono stati occasionalmente capaci di afferrare con le loro antenne sensitive i misteri del Regno dei Cieli. E lo si può rilevare nella strana fraseologia degli alchimisti, nella poesia medioevale di Dante e di Ariosto, come pure in molti passi di Shakespeare. Come fu ottenuta nell'*Orlando Furioso* quella concezione della valle della luna dove, dopo la morte, si possono trovare le idee e le immagini di tutto ciò che esiste sulla terra? Le descrizioni della visita di Dante nell'Inferno e della sua familiarità con le anime delle sette sfere, non sono abbastanza occulte?

Come c'è un oceano di differenza fra un cadavere ed un corpo vivente, cosi la conoscenza senza la vera Scienza della Vita deve rimanere sempre morta, se dietro non c'è lo spirito Maestro a vivificarla. Il mistero dei corpo vivente ed i misteri della Scienza della Vita continueranno a rimanere esoterici, fintantoché l'uomo guarderà alla Natura come ad un nemico da conquistare. Ma allo studente che aiuta la Natura e lavora con lei, "la Natura lo considererà come uno dei suoi creatori, e gli renderà obbedienza" *(La voce del Silenzio).* Ed ai segreti è concesso di vedere la luce del giorno, quando i discepoli li usano altruisticamente, con spassionatezza e con perseveranza - con *Vairagya* ed *Abyasa.* Tale è il sentiero verso questa disciplina divina, dice Krishna, e più di una gemma della verità esoterica è incastonata nei diciotto Capitoli della *Gita*, tanto che lo studente non sente la necessità di cercare un diciannovesimo Capitolo.

II

E' piuttosto difficile comprendere come, in quest'epoca democratica ed egualitaria, un qualche insegnamento potrebbe essere tenuto minimamente nascosto agli *hoi polloi*, qualunque possa esserne stata la giustificazione dei tempi antichi quando le condizioni erano diverse e gli insegnamenti sacri ed esoterici non erano considerati come proprietà comune di tutti.. Essi venivano definiti "Insegnamenti Segreti*"(guhya adesha)* ed erano riservati a coloro che erano preparati ad apprenderli; potrebbe anche darsi che nell'antichità l'umanità fosse un po' meno mescolata di quanto lo sia oggi, e che fosse quindi possibile avere insegnamenti per i profani e per i discepoli in settori separati. Coloro che cercavano l'illuminazione andavano in quelle sezioni che potevano offrire loro facili opportunità di apprendere l'Insegnamento Segreto, cosicché nessuno di quelli che ne avevano bisogno ne erano privati; quindi, il diritto a questa conoscenza misteriosa non fu mai negato. La conoscenza era mantenuta segreta non per l'egoismo di coloro che la possedevano, ma per l'incapacità della gente ad assimilarla e a digerirla, cioè, ad applicarla nella vita. Per questo non c'era una cultura propriamente accademica, bensì una verità pratica, reale e spirituale, in rapporto all'investigazione delle leggi inesplicate della natura ed ai poteri latenti nell'uomo. Poiché questa conoscenza era connessa con lo sviluppo delle qualità differenti della coscienza, qualunque divulgazione indiscriminata di essa avrebbe potuto rendere gli allievi perplessi ed incapaci di assolvere i compiti che potevano essere loro affidati.

In ogni epoca ci furono Scuole Segrete sia dentro che fuori le religioni exoteriche, dove la conoscenza esoterica era impartita proprio come dalla Setta essena ai tempi di Gesù. Nell'antica Grecia era abbastanza noto a tutti che esisteva una istituzione come la Scuola Segreta riconosciuta perfino dallo Stato. Chi non era soddisfatto degli insegnamenti pubblici ordinari, dei riti e delle cerimonie, avrebbe potuto conoscere dove rivolgersi per una comprensione più profonda e più sottile della vita, ed avrebbe potuto così cercare un'ulteriore guida.

Ma oggi è stato adottato un metodo diverso per attirare i prescelti - anime devoti e forti - verso la soglia della Mistica. Anime progredite che hanno conosciuto il Sentiero sono ora sparpagliate in tutte le parti del mondo e si trovano in tutti i ranghi della società, indipendentemente dalla casta, dal credo e dalla classe sociale. Ovviamente le dottrine dell'illuminazione spirituale sono rese accessibili a tutti coloro che hanno fame di esse, e questo è implicito proprio nelle righe introduttive della *Dottrina Segreta* destinata a tutti i veri teosofi

"In ogni paese e di ogni razza, perché essi l'hanno richiesta e per loro è stata scritta."

Il pericolo inerente alla volgarizzazione degli insegnamenti esoterici è evidente nella vita di Gesù, che pagò il prezzo dell'aver seminato gli ideali più elevati tenuti al sicuro sotto lo staio del mistero, nella piazza del mercato. L'insegnamento di porgere la guancia destra a chi ha schiaffeggiato la sinistra, o di dare il mantello ad uno che ha rubato il vestito è del tutto esoterico, poiché oggi non una sola anima, fra le migliaia che professano la religione in Suo nome, lo mette in pratica. Egli parlò e promulgò i grandi ideali vedantici del sacrificio di sé e del la fratellanza universale che, sostenevano alcuni, non

avrebbe dovuto rivelare in pubblico; e secondo essi, si suppone che i suoi stessi confratelli impegnati abbiano complottato per la sua morte. E' così che fra i ricercatori di saggezza ci sono evidentemente quelli che continuano a portare avanti per molti secoli una grande lotta - il gruppo conservatore che si oppone alle nuove tendenze, e quello spirituale avallato dallo stesso Gesù che si batte per un cambiamento di politica ed andare così incontro a1le condizioni che cambiano.

E' interessante notare che quando nella *Dottrina Segreta* si comincia a trattare il mito di Prometeo, l'India è descritta come la terra degli Ierofanti. Mentre si accenna agli insegnamenti esoterici e alla nuova Razza, la "quinta in discesa" sulla Terra, viene citata una frase del *Prometeo Incatenato* di Eschilo: "In numero di cinquanta, ritorneranno ad Argo." Nel commento si specifica:

"Ma 'Argo' è Arahya Varsha, la terra di libagione de gli antichi Ierofanti, dove apparirà il liberatore dell'umanità, un nome che secoli dopo diventerà quello del suo confinante, l'India, l'Arya-Varta degli antichi. Questo soggetto faceva parte dei Misteri di Sabasia ed è riportato da parecchi scrittori antichi, da Cicerone e da Clemente Alessandrino. Questi ultimi sono gli unici scrittori ad ammettere il fatto che Eschilo fu accusato dagli ateniesi di sacrilegio e condannato ad esse re lapidato a morte. Essi riferiscono che Eschilo, essendo egli stesso iniziato, aveva profanato i Misteri esponendoli nella sua trilogia in una rappresentazione pubblica. Ma egli sarebbe incorso nella stessa condanna non solo se fosse stato un iniziato - il che doveva essere - ma anche se, come Socrate, avesse avuto un daimon che gli rivelava il dramma allegorico segreto e sacro dell'Iniziazione. Ad ogni modo, non fu il 'padre della tragedia greca ad inventare la profezia di Prometeo; poiché egli non fece che ripetere in forma drammatica ciò che veniva rivelato dai sacerdoti durante i MYSTERIA della Sabasia. Questi, comunque, sono una delle più antiche festività sacre la cui origine, fino ad oggi, è sconosciuta alla storia. Gli studiosi di mitologia li collegano attraverso Mitra (il Sole, chiamato Sabasius su alcuni monumenti antichi) con Giove e con Bacco. Ma i Misteri non furono mai proprietà dei greci, poiché esistono da tempi immemorabili." (Dottrina Segreta, II,419 ed. or.).

III

Si giunge così ad un'affermazione carica di significato: "Eschilo,come Shakespeare, fu e rimarrà sempre la 'Sfinge intellettuale' delle ere." (D.S.,II,49). Queste Menti superiori erano evidentemente usate come canali della Grande Fratellanza degli Adepti, con il compito di diffondere attraverso i mezzi del dramma e della poesia le scritture della sapienza una volta segrete, andando così incontro a1le esigenze dei tempi che cambiavano. Lo sparpagliarsi in tutto il mondo di anime ferventi che avevano diritto a taluni insegnamenti, richiedeva ormai la diffusione della sapienza esoterica. Indubbiamente questa nuova concezione do vette spingere Veda Vyasa ad incorporare l'Upanishad della *Gita* nelle leggende mitologiche, o *Itihasa*, del *Mahabharata*.Le *Itihasa* sono una forma di scritture laiche con il fine di illuminare il pubblico con gli amori e le imprese de gli eroi nella società antica; *(Iti-ha-ash significa:* c'era un volta...").

Includendo l'inno,sacro sulla Parola, cioè la *Bhagavad Gita*, nell'epica laica,una parte del velo fu sollevata dall'insegnamento esoterico. Anche se molti non ne compresero per lungo tempo la grande importanza, non c'è dubbio che ciò produsse una sorta di stimolo, ed ebbe una certa influenza sulle menti del pubblico, indipendentemente, in un certo senso, dai pochi aspiranti eccezionali sparsi fra le fila degli studenti, e per i quali la *Gita* era un *pabulum* spirituale senza cui non avrebbero potuto continuare e fare il lavoro della propria vita.

Nonostante il fatto che nessuna limitazione sia posta a chicchessia dalla lettura della *Bhagavad Gita*, i versi conclusivi dal 67 al 71 del Capitolo XVIII alludono a certe condizioni - favorevoli o sfavorevoli - che non sono razziali, nazionali o geografiche, ma sono stati morali, che possono sia incoraggiare che ostacolare lo studio del poema. Questa parola suprema (paramam Vachah), viene detto, può essere proferita ad Arjuna e a quelli simili a lui, e nel verso 67 viene dato l'ammonimento:

"Questo è stato dichiarato a te, ma non deve mai esse re dichiarato a quegli che non pratica austerità, che non è devoto, né a quegli che non serve, né a quegli che parla male di Me."

E' un riferimento non solo alla parola pronunciata dalle labbra e udita dall'orecchio, il che è proprio la trasmissione delle parole, ma alla trasmissione della realizzazione effettiva; e questo perché la parola usata è *Vachyam*[39]. La realizzazione della coscienza dell'allievo al piano di percezione dell'Istruttore, è dello spirito; ed una tale trasmissione della parola della realizzazione spirituale non può essere ottenuta con una ripetizione pappagallesca o come incisa su di un disco. Essa non può avere luogo, a meno che il

39 o Vach (san.). La personificazione mistica del parlare. In un certo senso, Vach è il 'parlare' di quella conoscenza che era insegnata agli uomini; in un altro, è il "parlare mistico segreto" che discende sopra, ed entra, nei Rishi (o Adepti) primordiali, come le "lingue di fuoco" che si dice stessero sugli Apostoli. Esotericamente, è la Forza Creatrice soggettiva che, emanando dalla Divinità Creatrice, diventa il "mondo manifestato della parola", cioè, l'espressione concreta dell'ideazione, quindi, la PAROLA o il LOGOS. - N.d.T. dal Glossario Teosofico.

ricevente non sia tanto un *tapaska* (chi ha un ascetico controllo di sé) quanto un *bhakta* (uno che si abbandona al Sé).

Questo, viene affermato, non deve essere rivelato a chi parla sprezzantemente del *tapaska*. I versi 5 e 6 e quelli dal 14 al 19 del Capitolo XVII hanno trattato dettagliatamente del *tapaska* - l'uomo di austerità. Il tipo che si mortifica è definito "diabolico". *Tapas* non significa solo retta condotta della mente e della facoltà del parlare, ma anche del corpo e, quindi, riguarda il controllo di sé. Colui che è bugiardo, orgoglioso, ambizioso, collerico, sensuale, non è idoneo ad essere un *tapaska* e, si può rileva re, tutte queste caratteristiche non hanno rapporto alcuno con i confini nazionali e geografici.

Inoltre,alcuni possono praticare il controllo di sé ma non abbandonarsi al Sé. Essi possono avere la concezione dell'Io *(ahankara)* quale austerità, che è *tapas* egoistico; un uomo del genere senza *bhakti*, senza abbandono al Sé non è ovviamente più avvantaggiato di chi si abbandona al Sé senza controllo di sé *(bhakti* senza *tapas)*, ed è prevedibile che ciò diventi proprio come un fiotto emozionale. L'equilibrio di *tapaska* e *bhakta* mette l'uomo fra due fuochi, poiché il devoto deve avere non solo il potere del controllo di sé, ma deve anche fondere con esso l'abbandono al Sé. La natura umana deve essere controllata dalla volontà, che deve servire non i fini egoistici ma quelli divini. Qualsiasi cosa un uomo possa fare sulla via del servizio amando e facendola perspicacemente, efficientemente e metodica mente, lo espande, e lo rende idoneo a diventare sia un *bhakta* che un *tapaska*.

Inoltre, nello stesso verso 71 è puntualizzato che la trasmissione della parola della realizzazione spirituale non può addirsi a chi non vuole ascoltare. E' inutile dare cibo ad un uomo che non ha desiderio di cibo; nel campo spirituale le perle della saggezza non possono essere gettate via indiscriminatamente, sparpagliate su coloro che non desiderano ascoltare. La quarta inidoneità menzionata nel verso 67, si riferisce "a quegli che parla male di Me". La conclusione è che 1"Assoluto Unico non può essere differito a Vishnu, a Siva, o a qualunque divinità antropomorfica, poiché ognuno di questi Dei sarà una limitazione del

"Principio onnipresente, illimitato ed immutabile, sul quale ogni speculazione è impossibile, poiché esso trascende il potere dell'umana concezione e non potrebbe che essere rimpicciolito da ogni espressione o similitudine umana". (D.S. I,14 ed. or.).

Tutti questi individui, secondo l'Istruttore, sono esclusi da questa parola suprema *(paramam Vachah)*. L'uomo che parla male di "Me" è uno che schernisce i grandi ideali della causalità universale e della solidarietà umana, e quindi tutti quelli che si fabbricano un culto o una fede si escludono volontariamente dall'insegnamento della *Gita*. Chi è cieco al Brahman insediato nel cuore di tutti è un bigotto, religioso o razionale; e tutti coloro che si escludono sia dominando sugli altri sia rinchiudendosi nel proprio guscio, debbono esaminare i propri cuori e vedere se non sono essi stessi ad escludersi, con la prevenzione, il pregiudizio e la parzialità, dalla vera realizzazione spirituale che è il cuore dell'insegnamento della *Gita*.

I versi 68 e 69 (XVIII) descrivono in linguaggio fiorito, il completamento positivo del verso precedente che esprimeva un concetto negativo. Essi sono non solo più permissivi

ed incoraggianti, ma a chi espone questo "supremo segreto" è data senza riserve la più libera e piena benedizione che si possa concepire. Costui è disposto a sostenere gli insegnamenti e capace di offrire agli uditori idonei il bene che lui stesso ha ricevuto. Mentre il verso 70 si riferisce non solo alla trasmissione della conoscenza ma anche allo studio individuale ("e quegli che studierà questo nostro dialogo sacro, Mi avrà offerto il sacrificio della sapienza..."), il verso successivo si riferisce al bisogno della gente semplice ed ingenua ("e anche l'uomo che ascolterà con fede e senza cavillare, liberato, conseguirà i mondi felici del giusto").

La *Gita* appartiene a tutti coloro che possono assimilarne la saggezza, a coloro che possono mangiare il cibo e non solo starlo a guardare. L'insegnamento deve essere studiato con entusiasmo intenso ("tapasvadhyaya") e, cosa più importante, deve essere incorporato nella propria vita. Fra lo studente e la sapienza d'oro della *Gita* c'è un abisso spalancato che egli stesso ha creato; ma Coloro che sanno hanno stabilito una rotta costruendo questo ponte *Antakarana*[40] sul quale il discepolo serio può percorrere il sentiero spirituale silenziosamente, segretamente e fiduciosa mente, con devozione incrollabile.

40 Antakarana *(san.)* - Il termine ha diversi significati che differiscono a seconda di ogni scuola filosofica e setta, ...ma gli occultisti lo spiegano come il *sentiero* o ponte fra il Manas superiore e quello inferiore, l'Ego divi no e l'Anima personale dell'uomo. Esso serve come mezzo di comunicazione fra i due e innalza dall'Ego inferiore a quello superiore tutte quelle impressioni che, per la loro natura, possono essere assimilate dall'Entità immortale e diventare in tal modo immortali con esso essendo, questi, gli unici elementi della personalità evanescente che sopravvivono alla morte e al tempo..." (Stralcio dal *Glossario Teosofico* - N.d.T.).

IV

La ruota ha percorso l'intero giro. Arjuna che all'inizio del discorso gettò via l'arco e le frecce sopraffatto dal dubbio e dall'angoscia, alla fine del libro è risoluto e sereno, e nella calma della mente, spente tutte le passioni, esclama:

"Distrutta è l'illusione. Per Tua grazia, o Imperituro, mi risovvengo della vera natura dell'Anima. Dileguatisi i dubbi, io fermo resto. Seguirò la Tua parola". - (XVIII,73).

E l'ordine di Krishna, va ricordato, non è una frase sola ma si estende in tutti i diciotto Capitoli, e in nessun luogo il suo messaggio è dato nella forma di una dottrina, di un dogma, di una formula o di un mantra. Per quanto lo riguarda, questo messaggio demolisce ogni regola, e nel verso 66 del Capitolo XVIII, Krishna, se può essere usata un'espressione efficace come quella di Bradman che brandisce il suo bastone e sbaraglia una mezza dozzina di mestatori, spazza via tutti i canoni e le dottrine ed apre il varco ad una verità spirituale illimitabile, esclamando: "Abbandona tutti i doveri religiosi..." *(sarva dharman parityajya).*

Tutti i principi centrali, assieme alle loro implicazioni del messaggio di Krishna, sono stati spiegati nei vari Capitoli della *Bhagavad Gita*, cosicché i dubbi principali di Arjuna e le sue domande hanno avuto risposte soddisfacenti. Ciò che ora rimane all'Istruttore è solo riassumere il nucleo del suo vangelo, cosa che è fatta nell'ultima metà del XVIII Capitolo. La maestosità del messaggio è che, gradualmente, raggiunge un crescendo e si estende in una vasta illimitata distesa di verità, che dischiude l'immensità illimitabile in cui lo spirito può muoversi senza pastoie. Questa perfezione basata sull'Assoluta Libertà spirituale può essere ottenuta solo dai pochi a cui "del cielo è dischiusa la porta" (II,32), gli unici che possono spezzare le barriere e i confini fissati dal costume, dalla tradizione, dalla legge, dalla società ecc., per la sicurezza limitata dei santuari edificati dalla paurosa, timida mente. Ma nel "sacrificio divino" *(Sadhana)* del devoto, giunge il momento in cui egli, nel suo volo verso orizzonti illimitabili, deve spezzare il guscio, come se la pittura uscisse dalla cornice, e raggiungere una condizione in cui egli va oltre a tutto ciò che è stato sacrificato, e penetra il segreto di una perfezione assoluta basata sulla totale libertà spirituale - che è il *Guhyatamar,* il Segreto superlativo della *Gita.*

Ma prima di rivelare questo segreto superlativo, Krishna riconferma la materia del suo messaggio riassumendo nei versi dal 51 al 66 l'essenza intera della *Gita.* E' un'esposizione breve e sintetica dell'importanza fondamentale del l'insegnamento della *Gita.* L'anima e la natura dell'uomo soggette a molti tipi di schiavitù, dovute principalmente al loro imprigionamento per ignoranza, passione ed egoismo, devono ritornare al loro Sé reale e all'esistenza spirituale separando il silente Sé dalla natura attiva, identificandosi con lo spirito e con la vita permanenti; e la parola usata è *Naish Karmya siddhi* (una passività interiore ottenuta da un'anima che si è autoconquistata, priva di desiderio ma ancora attiva). Avendo perduto l'ego limitato nell'impersonalità del Sé, il discepolo si è fuso con il Brahman impersonale nella sua coscienza. Questo è asserito essere il primo passo della grande ascesa verso il Supremo. Il che è compiuto con una

svolta spirituale del devoto dall'esterno all'interno, dal basso verso l'alto, con il Buddhy yoga. Una tale condizione è mantenuta con un ricorso continuo a1la meditazione, che aiuta l'anima a liberarsi completamente dall'ego inferiore per giungere alla perfezione inesprimibile della natura suprema *(para prakriti).*

Segue poi l'importante passo circa il possibile intimo rapporto fra Dio ed uomo. Essendo carico di una forza concentrata di sensazioni e di devozione, il passo sottolinea la capitolazione in un certo senso incondizionata del discepolo, con la completa offerta di sé al principio universale trascendente.

Ma prima di giungere alla forma superlativa del segreto, è meritevole procedere stadio dopo stadio. Nella sua forma esplicita, il *guhyam*, il primo segreto che è delineato nella *Gita*, si riferisce a quella profonda conoscenza spirituale rivelata all'uomo attraverso i vari insegnamenti. E' il segreto del sé spirituale celato in ciascuno di noi e del quale la mente e la natura esteriore sono solo delle manifestazioni, o aspetti. E' il segreto di una divinità costantemente presente e dell'intimo rapporto fra l'anima e la natura, *purush*a e *prakriti*, che sono inerenti a tutte le cose e a tutti i movimenti. Il Sankhya, lo Yoga ed i sistemi vedantici fanno tutti riferimento a questi numerosi "Uno Magnificente", la verità segreta del Sé e del bene nell'uomo.

Segue poi la forma comparativa - la cosa più segreta *(guhyataram)* che concilia la verità del divino Sempiterno *(purushothama)*, il quale è sia il sé che il Sé spirituale o purusha (i due Uno a cui si fa riferimento in occultismo). Questo mistero è fondato sulla verità della spiritualità sia universale che individuale, sulla relazione fra l'Eterno ed il Sempre Percepiente, fra la suprema prakriti (materia) spirituale e lo Jiva[41]. Il Purushothama (lo Spirito, l'Anima Suprema nell'uomo) è il trascendente che dimora nel cuore di ogni creatura, ed è *fons* et *origo* di tutta l'esistenza. Egli è il tempo giunto a maturazione, Egli è "il Signore Ishwara" (lo Spirito divino nell'uomo) che "per mezzo del suo potere magico, muovendo tutti gli esseri come fossero fissati sopra una macchina, dimora nella regione del cuore di ogni creatura" (XVIII,61).

La Parola suprema della cosa più segreta, *guhyatamam*, è allora data, e cioè, che lo spirito e l'essere divino costituiscono l'Infinito libero da tutte le Leggi divine (Dharma). Sebbene il mondo proceda secondo determinate regole e codici, giusti o sbagliati, il discepolo, poiché lo Spirito Supremo trascende tutto, deve oltrepassarli con la resa completa al libero ed Eterno Spirito, e con piena fiducia e fede nella luce,nel potere e nella beatitudine nel Divino. La resa deve essere senza riserva alcuna, ed è questo lo Yoga che la *Gita* insegna come una dottrina segreta *(uttamam rahasyam)*, dove il divino Maestro dello Yoga, Yogeshwara Krishna, prenderà su di sé il fardello del devoto e lo innalzerà alla più alta perfezione possibile.

41 La Vita; anche la Monade o "Atma-Buddhi". - N.d.T

V

E' degno di nota che Krishna, perfino quando mette a segno il cuore del Vangelo con frasi risolute, non imponga mai ad Arjuna di combattere i Kaurava, e che alla fine del discorso Egli dica:

"Così, ti ho Io fatto conoscere entro di te questa sapienza che è un mistero più segreto del mistero stesso; medita su tutto ciò, e quindi agisci secondo il voler tuo".

L'uomo, la misura di tutte le cose,è l'arbitro finale, ed essendo libero deve agire responsabilmente; nessuno lo costringe, ed ogni azione è determinata dalla propria legge dell'essere e della natura. La sua parola dovrebbe accordarsi alla verità che è dentro di lui, ed essere così un'espressione genuina della sua anima. In breve, l'ingiunzione di Krishna ad Arjuna è:

"Sii veritiero col tuo proprio Sé." (Amleto,I,iii,75).

E' in adempimento di questa lealtà al Sé che Krishna dà il segreto più alto di "abbandonare tutti gli interessi e di cercare rifugio in Me" *(Sarva dharma parityajya).* Come spesso ripetuto in queste pagine, il "Me" sta per il Logos nell'uomo o, nelle parole di San Paolo, per "il Cristo in voi". Trovare rifugio è un consegnarsi a quella Natura Divina che Krishna rappresenta, la natura anche del proprio "Sé Superiore" e diventare uno con esso. Se le parole di Krishna non sono intese in questo senso, non solo viene o messa la bellezza di quella condizione interiore che esse ritraggono, ma viene effettivamente distorto anche il loro significato. Ciò che viene definita "devozione" diventa a1lora come la crescita rigogliosa di un fungo che pretende di essere un loto, ed i suoi mondi si distanziano da quella realtà ultraterrena che è più splendida di qualsiasi bellezza concepita dalla mente dell'uomo.

Se non si capta questa nota-chiave del poema, la sua ricchezza e le molte sfaccettature delle idee, la sua comprensione sintetica degli aspetti differenti della vita spirituale, si può facilmente rischiare di perdere di vista il bosco per gli alberi, poiché la fluente natura dei suoi argomenti che vagano con il discorso si presta, più di una qualsiasi altra scrittura, ad una esposizione erronea e parziale nata dall'intellettualità partigiana. Per raggiungere un visione integrale del poema bisogna tenere a mente che la *Gita,* evidenziando il perfezionato accostamento delle triplici discipline dei sentieri *(marga) Karma, bhakti* ed *jnana,* ha mostrato il sentiero per potere acquisire le qualificazioni necessarie per il vero discepolato. Con questi mezzi è insegnato ad Arjuna come sviluppare le facoltà fisiche, psichiche e mentali, al solo scopo di sottometterle tutte, al momento opportuno, al Supremo. Questa può essere considerata come una prima iniziazione, dove il discepolo impara ad attraversare le tre Aule descritte nel la *Voce del Silenzio* come le Aule dell'Ignoranza, della Conoscenza e della Sapienza. Egli ha imparato a cercare il suo Maestro nell'Aula della Sapienza dove, vedendo

"l'unità di tutte le cose, percepisce l'Anima Suprema in tutte le cose, e tutte le cose nell'Anima Suprema". (VI, 29).

Egli si è risvegliato dalla regione del falso nel piano del reale, e le caratteristiche del saggio che ha dominio di sé sono così descritte nel verso 69 del Capitolo II:

"Ciò che è notte per tutti gli esseri, tempo di veglia è per l'uomo che ha dominio di sé, e il tempo di veglia di tutti gli esseri è la notte del savio perspicace".

Il primo stadio dell'iniziazione è la realizzazione dell'unità della vita che sopraggiunge solo quando l'elemento personale è definitivamente annientato. Di questo si parla nelle Upanishad come dello stadio Vaishvanara e nella *Gita* è chiamato l'Adhibutha, il centro fisico cosmico che è il fondamento di tutti gli esseri. Il discepolo sente che sia lui che il mondo esterno non sono che l'espressione della medesima vita. Di un tale stadio, nel verso 19 del Capitolo XII, si parla come del "senza dimora" *(l'aniketa).* Essendo un'altruista perfetto, egli non è interessato nemmeno al Brahmaloka (il Mondo di Brahma o della verità, il più elevato dei Mondi),poiché ha interesse solo per il Sé Supremo (VII,16), ed il suo modo di essere è descritto a lungo nel II Capitolo dove sono delineate le caratteristiche di uno *stitha Prajna.*

Con il passare del tempo, poiché l'abbandonarsi del discepolo al Sé Supremo cresce di intensità, egli è pronto per la seconda iniziazione. Per la purificazione del corpo fisico, il suo ego astrale è diventato un puro riflesso della vita divina, cosicché esso diventa un veicolo sufficiente per la coscienza più alta. Essendo uno specchio perfetto dell'Anima, il suo corpo non rispecchia più le luci terrene, e questo stato, dove l'ego astrale diventa una copia della vita divina, è descritto nelle Upanishad come il *Taijasa*[42] e nella *Gita* come l'*Adhidaiva,* il substrato di tutti i Devata[43].

Il processo spirituale è così descritto nella *Voce del Silenzio:*

"Non lasciare che il tuo 'Divino-Nato', immerso nell'oceano di Maya, si distacchi dalla Madre (ANIMA) Universale, ma lascia che l'igneo potere si ritiri nel più intimo asilo, nella camera del cuore[44]*, nel soggiorno della Madre del Mondo. "*[45]

Come risultato dell'armonizzarsi del centro astrale, il discepolo è in grado di realizzare che nell'universo ogni cosa è essenzialmente una, espressione dell'unica Vita divina che si manifesta in tutta la natura come anche in lui stesso, ma che pure trascende

---

42 Il radiante, il fiammeggiante, da Tejas, "fuoco". -N.d.T.

43 Divinità dei boschi e delle case che non posseggono gli attributi dei *deva celesti,* ma che appartengono piuttosto alla terra. - N.d.T.

44 La camera *interna* del cuore, detta in sanscrito Brahmapura. "L'igneo potere" è Kundalini. (Nota della *Voce del Silenzio).*

45 "Potere" e "Madre del Mondo" sono nomi dati a Kundalini, uno dei poteri mistici dello Yogi. Kundalini è Buddhi considerato come principio attivo, anziché passivo (come lo è generalmente quando lo si considera solo come veicolo o sede dello spirito supremo, di Atma); è una forza elettrospirituale, un potere creativo che, messo in azione, può uccidere così facilmente come creare. *(Ibidem).*

tutto e rimane separata da tutto. Segue allora la terza iniziazione per la quale il discepolo si ritira più profondamente entro se stesso, e raggiunge il santuario interiore del Sé, ora più vicino quanto mai prima. Questo processo implica una trasformazione spirituale del suo corpo mentale, che è descritta come *prajna* e *Ishwara* nelle Upanishad e come *Adhyajna* nella *Gita*. Si tratta di una lotta possente che deve essere intrapresa:

"Perché questa Mia divina illusione, derivata dagli attributi, difficilmente è trascesa; solo quelli che ricorrono a Me possono attraversare questa illusione." (VII,14).

Questo è per l'anima il Kurukshetra reale che in alcune scritture è chiamato "la scalinata dove si bruciano i morti", dove essa ascolta appieno il canto della vita, dove ode la voce della profondità cosmica, e dove l'egoismo (Ahankara) è ridotto in ceneri. Avendo attraversato l'oceano dell'esistenza ed essendo entrato nella vita divina, e gli è ora un *jivanmukta*, un'anima liberata. Ma anche per u n'anima liberata siffatta, si dischiudono ulteriori panorami della vita:

"Poiché dentro di te è la luce del Mondo - l'unica luce che può illuminare il sentiero. Se tu sei incapace di percepirla dentro di te, è inutile cercarla altrove. E' al di là di te perché quando l'hai raggiunta hai perduto te stesso. E' irraggiungibile perché continua mente recede. Tu entrerai nella luce, ma non toccherai mai la fiamma". (La Luce sul Sentiero).

Egli è entrato nella luce e si è immerso nel centro divino del sole spirituale da dove la luce emana; Egli ha

"Conseguita la perfezione raggiungendo la conoscenza di Brahman, che è il supremo compimento della sapienza" (XVIII,50).

VI

Come mai molti non riescono a vedere che la *Gita* è designata soprattutto al progresso del ricercatore della verità spirituale e che non intende essere un manuale di morale, simile, cioè, al *Dhammapada* o alle *Legge di Manu?* La *Gita,* essendo un vangelo esoterico, è per quei pochi che hanno già fatto qualche progresso nella vita spirituale e non è destinata a coloro i cui pensieri ed i cui sentimenti non hanno ancora effettuato definitivamente una decisa svolta spirituale. Perché chi, se non l'eletto, può giungere alla statura della realizzazione dell'Assoluto, il Brahman? Nonostante questo punto di vista sia specificatamente menzionato nei versi 67 e 71 del Capitolo XVIII, è veramente un peccato che la *Gita* sia nelle mani di chiunque, letta e recitata da più milioni di persone come un libro di magie o usata come un amuleto, piuttosto che come un manuale della Sapienza sacra, da leggersi

"alla luce di quella lampada spirituale - sia essa forte o fievole - che l'Anima Suprema avrà sviluppato e alimentato in noi, se seguiamo i suoi comandamenti e diligentemente chiediamo informazioni su di essi".

Deve essere risultato evidente al lettore che il presente sforzo è stato quello di conoscere la *Gita* alla luce delle tradizioni viventi degli insegnamenti di H.P. Blavatsky, che hanno influito non poco sullo sviluppo delle idee in questo secolo, in relazione ai grandi principi immortali di una sapienza al di fuori del tempo, che uomini e donne, in tutti i tempi, hanno riconosciuto essere la Verità per la quale vivere.

Poiché il Vangelo è, nell'essenza, un profondo segreto, e poiché la sua affiliazione non può essere collegata al sistema vedico ortodosso, è continuamente necessario il ripristino della primitiva antica verità. Ma grazie ai gran di profeti ed ai veggenti che periodicamente vengono a rivalutare e a ristabilire la medesima antica e perenne filosofia, la verità è fatta risorgere per ogni generazione nonostante essa sia stata distorta, mutilata, crocifissa molto spesso sia su di una croce di legno che su di una croce d'oro.

Il rapporto fra l'Assoluto infinito, la sua estensione e la sua immutabilità con l'individuo umano finito irretito nell'ordine temporale, anche se difficile da definire e spiegare, è nondimeno intimo. Osservate questo divino mistero: l'Infinito è impigliato nelle trame del finito, e lo Spirito Uno è segregato nel cuore di ogni singolo mortale. La Coscienza divina è sempre presente nell'essere umano. L'Istruttore, che è scrupoloso circa l'illuminazione spirituale della razza umana, parla dalle profondità del divino in lui, ed è di questa incarnazione, o della rivelazione dello Spirito in noi, che la *Gita,* nei Capitoli IV,7-8, X,20 e XVIII,61, parla in termini di "Incarnazioni divine" *(Avatar-hood).* L'idea del Divino segregato nelle tenebre, è così illustrata nella *Bhagavatha purana:*

"A mezzanotte, nelle tenebre più fitte, l'Abitatore in ogni cuore si rivelava alla divina Devaki, poiché il Signore è il Sé celato nei cuori di tutti gli esseri".

Il significato dell'Avatarhood evidenzia naturalmente la redenzione nella notte tenebrosa o ciò che è conosciuta come la resurrezione dalla tomba. La resurrezione fisica di Gesù non è la cosa più importante, come lo è invece la resurrezione del Divino.

"Cristo - il vero SALVATORE esoterico - non è un uomo, ma è il PRINCIPIO DIVINO in ogni essere umano. Colui che lotta per far risorgere la spirito crocifisso in lui dalle proprie passioni terrene e profondamente seppellito nel 'sepolcro' della sua carne peccatrice, colui che ha la forza di far rotolare all'indietro il masso della materia dalla porta del suo santuario interiore, quegli ha in sé il Cristo risorto" (Il carattere esoterico dei Vangeli - H.P. Blavatsky).

La rinascita di un uomo come un evento che accade entro la sua anima ed ha come conseguenza una comprensione profonda della realtà e un amore più grande per gli uomini e per la natura, è la vera resurrezione che innalza la vita umana ad una consapevolezza della propria letizia e del proprio obiettivo divino. Se la Divinità è perpetua creatività, allora l'azione incessante è la Figlia dell'Uomo, poiché è in lui che Dio rinasce ad ogni istante. Quando il velo fra l'eterno e il temporale è sollevato, l'uomo agisce come Dio e deve essere naturale, pertanto, quando la coscienza umana incarnata è innalzata nell'eterno non-nato, il Dwija - il due volte nato - è venuto in esistenza.

Ancora una volta è dato un avvertimento circa i pericoli della volgarizzazione della sacra Sapienza segreta, perché ciò permetterebbe non solo il suo equivoco e la sua distorsione, ma anche il perpetuarsi di una comprensione avventata che porterebbe alla superstizione e al fariseismo. E' questo l'assassinio del Brahman nell'uomo o, in linguaggio corrente, il *Brahmahatthi*. Lo studio di questa sapienza segreta senza tempo non può essere portato avanti con u no spirito dilettantistico, poiché

"A meno che uno non sia preparato a dedicare ad esso l'intera sua vita, la conoscenza superficiale delle Scienze Occulte lo porterà sicuramente a diventare il bersaglio di milioni di schernitori ignoranti che gli punteranno contro i loro schioppi caricati con il ridicolo e con la beffa bonaria. Oltre a questo, c'è un modo ancor più pericoloso di scegliere questa scienza come un mero passatempo. Si dovrebbe sempre tenere presente l'impressionante favola di Edipo, e trarne le debite conseguenze. Edipo sciolse solo una metà dell'enigma propostogli dalla Sfinge, e ne causò la morte; ma l'altra metà del mistero vendicò la morte del simbolico mostro, e costrinse il re di Tebe a preferire, nella sua disperazione, la cecità e l'esilio piuttosto che affrontare ciò che egli stesso non si sentiva abbastanza puro da fronteggiare. Egli non aveva risolto l'enigma dell'uomo, della forma, e aveva dimenticato Dio, l'idea". (H.P. Blavatsky, The Modern Panarion).

Ma una conoscenza del genere non è possibile al di fuori di un certo stato altamente spirituale ed elevato della mente, durante il quale "l'uomo è uno con la Mente Universale." E chiunque sia al di fuori del cerchio non può ottenere sulla terra che una verità relativa: o delle verità provenienti da una qualsiasi religione o filosofia. Almeno che l'uomo non purifichi completamente se stesso da ogni traccia di dogma, di superstizione e di pregiudizio, qualsiasi sforzo per comprendere la natura dell'Assoluto è inevitabilmente destinato a fallire.

VII

Vivendo in un'epoca di ansiosa insicurezza della mente restia a combattere sentimenti a lungo prediletti, Il solo segno della salute internazionale è, secondo le comuni pratiche diplomatiche, "una intimidatoria, giusta ostilità". Tutti gli altri obiettivi sono solo subordinati ad appoggiare questo volto minaccioso con l'elaborata tecnologia della distruzione. L'uomo ha perfezionato l'arte di escogitare macchine più efficienti per massacrare le masse, ed anno dopo anno l'abilità degli scienziati ha avuto successo nel perfezionare a catena le loro capacità.

Per proteggersi da questa follia dell'ostilità, della guerra e della preparazione alla guerra, c'è uno spirito di santo "revivalismo", un'esplosione di pervertimento piamente devozionale, religioso - spesso erroneamente preso per spiritualità - dove il filo più sottile delle facoltà spirituali è stato solo mosso alla cieca portando con sé un tentativo più isterico e frenetico di ritrovare l'orizzonte perduto. E' ovvio che questo spiritualismo o spiritismo a tariffa ridotta è il prezzo più conveniente per coloro per i quali l'esperienza spirituale non è niente di più che un'ebbrezza fisica. Proprio come il travisamento tonale nel mondo musicale, deriso da Constant Lambert come

"Un solleticamento auricolare... proprio come 1o sfogo adatto che la prostituta fornisce a quelli che ritengono che l'esperienza sessuale non sia niente di più che una periodica rimozione di un prurito ricorrente". (Music Ho p.173).

Altrettanto il pervertimento religioso di oggi, che fa clamore per il solleticamento psichico in forma di cure miracolose e di magie spettacolari. La Sapienza divina è stata degradata, ed uno stucchevole sentimentalismo è stato mascherato da vera devozione. Un tale pietoso stato di cose appare naturale, quando ciò che è infinito, universale ed indefinibile viene fatto cadere sulla terra dalle concezioni finite della limitata mente umana.

Da qui, i molti dèi delle epoche e dei popoli differenti, tutte concezioni della Divinità create dall'uomo. Krishna osserva:

"Quelli che adorano gli Dei vanno agli Dei, agli avi vanno quelli che adorano gli avi, vanno agli spiriti malvagi coloro che adorano gli spiriti malvagi; ma quel li che adorano Me vengono a Me" (IX,25).

Quelli che adorano gli dèi - sub-intelligenti, intelligenti o super-intelligenti - gli dèi del danaro, della fama, del potere, della popolarità, dell'amore, della conoscenza, dell'arte ecc., vanno a loro. Quelli che adorano gli antenati vanno agli antenati. Essi glorificano le loro tradizioni familiari, cosa che i loro nonni e i loro bisnonni hanno fatto. Quelli che adorano gli spiriti malvagi, cioè, esseri irretiti nel loro principio kamico e che non riconoscono niente di più elevato della materia in se stessi e nell'universo - vanno ad essi.

Quando una persona eminente sta per abbandonare la sua abitazione fisica, sono recitate grandi quantità di,preghiere per chiedere a Dio onnipotente di allungare il periodo della sua vita. Molti sono i mercanti di miracoli psichici che, come i fachiri, promettono

ricchezze ai loro devoti, liberazione dalle malattie croniche e, perché no, progenie alle madri sterili! E quale caricatura di religione nei templi e nelle chiese, dove l'orgoglio del luogo è dato dal danaro e dal potere, e dove i poveri sono tenuti a bada dalla polizia. Nonostante l'incremento delle associazioni chiesastiche e l'affollamento dei templi, è un fatto tragico che ci sia un incremento ancora più grande della delinquenza giovanile, di collassi mentali e nervosi e di molti minacciosi sintomi di un malessere psichico profondo che si manifestano in superficie.

VIII

Questa è un'epoca di uomini e donne esauriti, stanchi e annoiati. C.E.M. Joad descrive tale stadio citando molto appropriatamente una parabola di Oscar Wilde:

"La parabola racconta che Gesù, subito dopo la sua ascensione, discese dal cielo sotto la forma di una colomba per visitare il mondo, e vedere come se l'era cavato dopo che Lui lo aveva lasciato. Mentre sta scendendo sulla terra, getta uno sguardo attraverso la finestra di una soffitta e vede un uomo che giace sul suo letto tormentato dal mal di testa, conseguenza di una smodata bevuta fatta durante la notte. 'Qual'è sulla terra la ragione', chiede Gesù, 'che ti induce ad impiegare il tempo ubriacandoti?' 'Signore', replica l'uomo, 'ero ammalato e Tu mi hai guarito. Che altro potevo fare?'. Appena scende sulla strada, sempre sotto la forma di una colomba, Gesù vede un altro uomo che corre dietro una procace prostituta. Egli gli chiede: 'Non hai niente di meglio da fare con te stesso?' 'Signore', risponde l'uomo, 'ero cieco e Tu mi, hai dato la vista. Che altro potevo fare?". Gesù vede un terzo uomo che impreca, piange, e si lamenta della sua sorte. 'Ti prego', chiede Gesù, 'qual'è la causa della tua afflizione?' 'Signore, egli risponde, 'Io ero morto, e Tu mi hai resuscitato. Che altro posso fare?". (Guide to Human Wickedness).

Non c'è mai stata una tale sovrabbondanza di cibo servito con scritture basate sulla Bibbia, eppure non c'è mai stata tanta fame nel regno dello spirito; non c'è mai stato un tale eccesso di pubblicazioni, anche se di natura edificante, sfornate dalle stampatrici, ed una tale pletora di discorsi e di discussioni. Eppure, c'è così poca esperienza spirituale di un ordine vitale degno di rilievo. Si possono notare questi scritti affluire copiosi come la musica dalle cassette, dai giradischi o dalla radio, raggiungendo le proporzioni di un 'incubo.

Tutta questa abbondante letteratura sta venendo fuori in nome del *loka sangraha* (benessere dei molti), una teoria che è stata sfortunatamente mescolata a quella dell'utilitarismo, dello sforzo per il miglioramento su larga scala. Essa è basata sulla mancanza di distinzione fra il tornaconto ed i valori spirituali. Nel regno dello spirito l'Assoluto è l'unica meta, e tutto ciò che non colpisce il bersaglio è antispirituale ed anche pericoloso, dato che porta alla superstizione e al dogma.

In questo perenne conflitto fra la verità e la superstizione, le masse, guidate dal semplice istinto e sviate dalla propaganda, sono afferrate in un vortice che non ha via di uscita. Le lezioni della storia, comunque, alzano il segnale di pericolo per il capitale morale del mondo che é giunto oggi all'esaurimento, poiché i due inconciliabili nemici - teologia e scienza - si sono apertamente alleati contro l'esoterismo, il quale ha sempre sostenuto che Krishna, Buddha o Gesù - qualunque sia il nome dato al Rigeneratore - hanno ciascuno trasmesso all'umanità la Parola Sacra Imperitura, il Verbum o Logos, il "linguaggio mistico", tramite i quali la Conoscenza e la Sapienza segrete sono comunicate all'uomo attraverso le ère. Il martirio che lo studente impegnato sul Sentiero spirituale deve ancora affrontare in quest'epoca illuminata, è chiaramente delineato nel le parole che seguono:

"Se abbiamo superato l'età dei roghi, siamo, per contra, all'apogeo della diffamazione, del veleno della stampa e di tutti quei mefitici venticelli della calunnia. Alla scienza dei kabalisti

incomberà il dovere arido e sterile, ovviamente - di provare che fin dall'inizio dei tempi c'era una sola scienza positiva - l'Occultismo; che esso era la leva segreta e misteriosa di tutte le forze intellettuali, l'Albero della Conoscenza del bene e del male del paradiso allegorico, e dal cui tronco gigantesco spuntarono in ogni direzione rami e ramoscelli; i primi vennero fuori abbastanza dritti, i secondi deviarono completamente dalla loro crescita naturale assumendo sempre di più aspetti fantastici, finché, deformandosi e seccandosi, persero la loro linfa vitale ed in fine si spezzarono, cadendo qua e là sul terreno come mucchi di rifiuti.

Alla Teologia l'Occultista del futuro dovrà dimostrare che gli Dei della mitologia, gli Elohim d'Israele come pure i misteri religiosi e teologici della cristianità, a cominciare dalla Trinità;derivarono dai santuari di Menfi e di Tebe; che la loro madre Eva è solo l'antica Psiche spiritualizzata e che entrambe pagarono una stessa penalità per la loro curiosità, discendendo all'Ade o Inferno, Psiche per portare sulla terra il famoso vaso di Pandora ed Eva per scovare il serpente - simbolo del tempo e del male - e schiacciargli la testa. Il crimine di entrambe fu pagato dal Prometeo pagano e dal Lucifero cristiano, il primo liberato da Ercole, il secondo conquistato dal Salvatore." (H.P. Blavatsky, The modem Panarion).

Colui che è pronto ad intraprendere questa rischiosa ricerca per conoscere il segreto del Verbo, o Logos, deve naturalmente abbandonare ogni aspettativa e, come dice *La Voce del Silenzio,* "senza paura della sconfitta e senza avidità di successo", lasciando indietro tutte le religioni esistenti, la conoscenza e la scienza *(Sarva Dharman Parityajya),*"deve riconquistare lo stato dell'infanzia perduto". Egli deve imparare un nuovo alfabeto sul grembo della Natura Madre, e qui è aiutato da una sensibilità poetica che ha un vantaggio sull'intelletto logico nell'interpretare l'invisibile, intangibile ed impercettibile natura dell'Assoluto.

Il canto della Parola Sacra

I

"Se la carne non à passiva, fredda la mente, ferma e pura l'Anima come un lucido diamante, l'irradiazione non raggiungerà la 'camera', la sua luce di sole non "riscalderà il cuore, né i suoni mistici delle vette akashiche raggiungeranno l'orecchio, per quanto attento allo stato iniziale."

Essere poeta è apprendere la natura del vero, del bello, del buono che esistono in astratto, è comprendere la correlazione esistente dapprima tra l'esistenza e la percezione, e poi tra la percezione e l'espressione. Attraverso i settecento versi della Gita, che costituiscono un unico canto, si sente l'eco della musica eterna non solo nel suo ritmo e nella sua dizione, nella sua cadenza lirica e nella sua grandezza sublime che si riferisce solo a forme puramente determinate, ma anche nell'armonia dei suoi pensieri infusi con l'azione fatta con sentimento. Se un poema deve essere veramente l'immagine della vita ed esprimere le verità eterne, allora la *Gita*, essendo il risultato della contemplazione mistica, salda eminentemente il conto secondo le immutabili forme della natura umana poiché esse esistono nella mente del Logos, che in se stesso è l'immagine di tutte le altre menti.

Il poema, va notato, è ordito come un episodio rigorosamente funzionale della grande epica del Mahabharata - un episodio che ha luogo al momento della crisi centrale del l'azione epica. Il profondo significato di questa fusione del pensiero metafisico come un elemento funzionale, con la struttura di una rappresentazione puramente estetica, è quel lo di dare alla *Gita* lo stampo inequivocabile del testamento di un poeta e non della fredda dissertazione di un filosofo.

Non può essere realizzato di frequente che la poesia produce un tipo particolare di conoscenza. Attraverso la poesia l'uomo arriva a conoscere se stesso in rapporto alla realtà, e così giunge alla saggezza. E la realtà non è sempre soggetta alla ragione e alla logica, è un'argomentazione in un certo senso diversa che può essere soggetta a confutazione. Questo è dimostrato molto chiaramente in una lettera scritta da W.B. Yeats ad Elizabeth Pelham:

"L'astratto non è vita, e dovunque tira fuori le sue contraddizioni. Tu puoi confutare Hegel, ma non il Santo o il Canto da Mezzoscellino." (Letters of W.B.Yeats, p.922).

Né la vita santa né il canto e il poema possono essere soggetti a confutazione. Poiché un poema come la *Gita* non afferma una proposizione ma incarna un significato. La poesia è colma di tensioni fra i contrari ostinatamente ricalcitranti. Ci sono paradossi che non possono essere risolti facilmente, ma la *Gita*, invece di sconcertare con problemi che sono a doppio taglio e paradossali, rivela la verità come un canto della Parola Sacra ed aiuta lo studente serio svelando i segreti delle relazioni reciproche fra il finito e l'infinito - di come il momentaneo dimori nel TUTTO senza tempo, a cui si fa riferimento nel Capitolo X.

Si deve ammettere, comunque, che questi argomenti non sono letterari, bensì esercitazioni esistenziali. Essi sono i decreti dell'essere, le risoluzioni della vita che non lasciano registrazioni del genere, e sono impenetrabili quanto il volo degli uccelli; solo gli strani effetti secondari delle rivelazioni del non esistente, solo i flebili echi di ciò che non è mai stato detto e che mai lo sarà, devono essere osservati. Questo antico ma sempre nuovo dramma è consapevolmente recitato da tempo immemorabile con nuovi scenari e nuove cose, ogni qual volta l'uomo avverte l'eccitazione del prodigio e l'impulso di un intenso desiderio a conoscere l'auto-esistente, sia esteriormente che interiormente. Di questa stoffa sono fatti gli eroi, gli Arjuna e i Galahad, i Parsifal e i Cavalieri dell'antichità che hanno ricercato alla debole luce del Santo Graal il significato e l'alimento di frasi come il "Dwija" o il '"Due volte-Nato."

Mentre la poesia della vita nobilita così e dà le sfumature dell'arcobaleno all'esistenza prosaica, la tecnologia moderna e il trionfo della scienza hanno solo alterato la vita alle sue radici esistenziali, rendendola più aspra e più dura. Dopo essere arrivato sulla luna, l'uomo è oggi sulla soglia di una nuova èra; ma invece di elevarsi a1le altezze di Pizgah, egli non è sicuro nemmeno se è all'inizio di una grande transizione o, vedendo attorno a lui rovine, se è alla fine di un'epoca. Potrebbe esclamare:

"Questo io ho ottenuto oggi, questo desiderio otterrò in seguito; questa ricchezza è mia; quest'altra pure sarà mia.

Ho ucciso questo nemico ed altri pure ne ucciderò. Io sono un signore, io godo, son fortunato, possente, felice; ricco, di nobile nascita, chi altri è pari a me?" (XVI,13-14).

Questa è la voce della sirena - l'apparato bellico di oggi, l'orgoglioso conseguimento della scienza moderna. Ciò non vuol dire che non vi sia nulla da imparare dalla scienza per quanto riguarda la natura dell'uomo o la funzione dei suoi interessi vitali. Molto può essere raccolto se solo venisse assimilato da menti illuminate e attuato dall'eroe nell'uomo. La conoscenza scientifica può essere trasformata in conoscenza umana quando è filtrata attraverso l'individualità morale, mancando la quale,

"L'ignoranza stessa è ancora preferibile alla Scienza del cervello, quando la Sapienza dell'Anima non la illumina e la guida." Poiché "I semi della Sapienza non possono germogliare né crescere in un luogo senz'aria. Per vivere e raccogliere esperienza, la mente abbisogna di larghezza, di profondità e di punti per attirarla verso l'Anima Diamante. Non cercare questi punti nel regno di Maya: ma sorvola oltre le illusioni, e cerca l'eterno immutabile SAT, diffidando dei falsi suggerimenti della fantasia." (La Voce del Silenzio).

II

Per sorvolare oltre le illusioni la *Gita* sta oggi con una dignità unica fra le molte scritture antiche e reclama il privilegio di una fama stabilizzata e di una venerazione determinata. Questo non è dovuto affatto all'ampio ed universale talento del poeta che è capace di effondere una luce ed un significato luminosi nella sfera della decisione e dell'azione. Quel che più conta, è che egli ha avuto successo nella scelta riguardo ad argomenti e a problemi che sono di un interesse perenne ed ai quali le persone più serie di tutti i tempi sono consapevolmente interessa te, cioè, il grande mistero della vita, il segreto della natura e dei mondi sottili ed invisibili - tutti giacenti nella Realtà Unica Finale, che è eterna, onnipervadente, e completamente integrata.

L'autore di questa canto sacro ha ovviamente un possesso completo dei punti di vista comunemente accettati, sebbene erronei, riguardo a questi soggetti filosofici, ed ha avuto successo non nel distruggere ma nel tramutare queste opinioni in un modello superiore ma di foggia familiare, amichevole, persuasiva. Ma l'originalità del poema sta nell'innovazione fatta dall'autore riversando sulla conoscenza accettata e sui credi del tempo la forte luce di prospettive ed approfondimenti nuovi, allo scopo di mostrare, il più efficacemente possibile, dove queste opinioni sono ingannevoli e come, tuttavia, possano risultare utili se ristrutturate entro l'intelaiatura di una più ampia visione ivi presentata. E' l'appello universale del poema che lo rende immortale ma, allo stesso tempo, esso soffre anche dell'ammirazione che ha evocato in ognuno per svariate e diverse ragioni, la maggior parte delle quali sentimentali.

Chiunque possa aver scritto il libro, é evidente dalla testimonianza del contenuto che egli era molto esperto del la letteratura dei Brahmani, delle Upanishad e dei Sutra Evidentemente apparteneva alla prima parte del periodo del Dharma Shastra[46]. E' del tutto superfluo disquisire sulla data del poema o farsi illudere da scrittori del genere di Tilak che tendono a retrocedere l'antichità dell'opera ben oltre i limiti della cultura cristiana, fissandola al 3.100 a.C.. Secondo gli storici, lo stesso *Mahabharata* fu scritto da un gruppo di autori a cominciare dal quinto secolo a.C. fino al terzo secolo d.C. Krishna unisce in sé gli aspetti di un condottiero non ariano e di un Veggente dei Rig Veda. Il Krishna Angirad Kshatrya[47], evidentemente simile al Beowulf della saga scandinava, era venerato come un eroe o semidio. Può darsi che egli fosse gradualmente innalzato allo stato di divinità perché serviva una figura da contrapporre al Buddha, e diventare il centro della propaganda Vaishnava[48]. Questa opposizione al buddhismo che persistette a lungo è convalidata nell'undicesimo verso del *Dnyanes shawari* in cui il poeta, invocando il Signore

46 Il nome con cui vengono indicati dei testi o codici di leggi, i più importanti dei quali sono quelli di Manu, di Yajnavalkya e di Gautama. - N.d.T.

47 Della *Ghandogya Upanishad* - il Legislatore della Casta dei guerrieri. - N.d.T.

48 Il seguace di una qualsiasi setta che riconoscesse ed adorasse Vishnu come unico e supremo Dio - N.d.T.

Ganesh, allude alle sue sei braccia come alle sei scuole di filosofia e descrive così gli attrezzi che ha nelle rispettive mani:

"La logica è l'ascia della battaglia: il Nyayashastra[49] *è l'Ankush. Il Vedanta é un gustoso budino piccante. La zanna spezzata in una mano rappresenta la dottrina mutilata del buddhismo, la cui sconfitta è il risultato del commentario dei seguaci della filosofia Nyaya*[50]*. Procedendo in quest'ordine, ne consegue naturalmente che la discussione logica che enuncia il Brahman Assoluto è la mano generosa e che l'instaurazione della religione è nella sua mano protesa a confermare, o in segno di benevolenza. Il pensiero puro e giusto è il forte tronco che aiuta a mettere al sicuro la pura beatitudine dell'Assoluto. La discussione che fa scomparire tutte le differenze, è la sua zanna integra e bianca."*

In nessuna letteratura antecedente al periodo del Dharma Shastra c'è un qualche accenno all'incarnazione della Divinità; ne c'è alcuna concezione del rivestimento corporeo degli Avatar. E' solo nel periodo intorno al tempo del Dharma Sastras che fu evidentemente sentita la necessità di un ripristino della religione vedica. Arricchita di idee e di metodi nuovi, dovette essere escogitata per bloccare l'espandersi dell'opposto sistema del buddhismo, ed un poema come la *Gita* poteva colmare un'esigenza sentita da un largo strato sociale. L'idea centrale di Krishna che guida un carro la troviamo già nel *Kathopanishad* (III Valli, nel primo Capitolo) ed anche nel *Rig Veda* (135° Sakta nel X Mandala). Identificando se stesso con l'Essere Supremo, Krishna seguiva semplicemente l'insegnamento dei Rishi delle Upanishad dove, nella *Kanishataka Upanishad*, la dottrina della reincarnazione ed anche la forma dell'insegnamento seguono lo stile dialogato nel discorso fra Indra e Pratharadhana.

---

49 Trattato *(shastra)* di. logica *(nyaya)* - N.d.T.

50 Una delle sei scuole pseudofilosofiche hindù di carattere ortodosso - N.d.T.

III

La prima traduzione in inglese della *Gita* fu quella di Charles Wilkins nel 1785, seguita nel 1861 dalla traduzione francese di Emile Buernouf. Il suo appello diffuso in tutto il mondo come una scrittura universale non confinata solo all'induismo, è testimoniato dal fatto che esistono più di 132 differenti edizioni straniere. E' stata accolta da molti studiosi come un'espressione letteraria della più antica forma del Dharma, con meno settarismo o forme di credi particolareggiati, e come un libro che, pur non appartenendo a nessuna determinata scuola, apparteneva peraltro a tutte le scuole di pensiero. Attorno alla figura di Krishna si sono raccolte tutte le forme tradizionali per un nuovo impulso di vita, che dà al libro il suo carattere universale. Quale è esattamente il contenuto o il messaggio del poema, se la sua importanza è ancora non solo fresca e vitale, ma ha anche un'applicazione ecumenica? La *Gita*, per dirla in poche parole, indica una via al di fuori delle tensioni, delle ansietà e della complessità della mente (la Ragione) risvegliando il Buddhi interiore (Intuizione), e portando così una dimensione nuova all'intelletto umano. Essa prova che 1"assolutezza" della conoscenza è possibile, ma che la conoscenza acquisita dai sensi, dai sentimenti e dalla mente è solo un riflesso il quale, per la sua natura mo1to relativa, ben presto si corrompe.

Essa insegna la dottrina del Logos, la manifestazione dell'Assoluto nell'uomo pienamente risvegliato, il che forma il tema principale del poema. Il cuore di questo vangelo può essere agevolmente compreso se Krishna non è considerato come un individuo che appare in un tempo e in un luogo particolari, bensì come il Sé Universale che il contemplativo realizza nello stato d'animo di profonda comunione con il Sé Superiore, libero dalle limitazioni del tempo e dello spazio. Sebbene il nominativo della prima persona singolare "IO" sia usato da un capo all'altro della *Gita*, esso non sta per qualche essere individuale ma per il Brahman Supremo stesso. E' questa affermazione che rende l'individuo capace di percepire che l'Assoluto è proprio il suo Sé, e che è Lui che lo fa parlare in Suo nome. E' da questo punto di vista, nella luce di questa coscienza dello Spirito dell'Assoluto costantemente presente, che Krishna (o l'autore della Gita che personifica se stesso come Krishna) parla dal principio alla fine del libro. Krishna non è un individuo differente dagli altri individui, ma è lo Spirito Universale stesso che vive come il Sé interiore - *anta atma* - di ogni essere razionale. Nell'emettere i suoi insegnamenti, Esso tenta di trascendere le limitazioni della sua individualità finita, e parla dal punto di vista dell'Assoluto, l'Infinito.

Il fatto che Krishna parli in questo poema dal punto di vista dello Spirito Universale che è in tutto - un punto di vista che chiunque possegga la necessaria *illuminazione* può conseguire - è più o meno evidente in ogni Capitolo del la *Gita*. Come ottenere questa illuminazione, è l'unica domanda alla quale questo canto celeste tenta di rispondere nei vari versi in cui si parla della vita superiore.

IV

Sebbene le numerose citazioni messe in evidenza dal libro possano apparire contraddittorie ad un'analisi fredda, è solo una sensibilità poetica che può fonderle nel concetto unitario di una filosofia meditata. Tutti sono d'accordo nel considerare la *Gita* come un dialogo fra Nara e Narayana - l'uomo e la divinità - ma non molti hanno messo l'accento sul fatto che questo dialogo si svolge in una forma poetica, perché solo la perspicacia poetica ha il sopravvento sull'intelletto logico nel valutare l'intangibile, l'invisibile, l'impercettibile natura dell'Assoluto.

E' ovvio che il Parabrahman Assoluto, sul quale ogni speculazione è impossibile, non può essere reso pienamente manifesto, ed il silenzio è il solo mezzo per esprimere l'inadeguatezza delle descrizioni verbali dell'Infinito, del l'Eterno, dell'Immutabile. Tutti i grandi Istruttori dell'umanità, Shankara, Buddha, Gesù, Lao Tse o la stessa Blavatsky, parlando dell'Assoluto alludono a

"Quell'Essenza che è fuori da ogni relazione con l'esistenza condizionata e di cui l'esistenza cosciente è un simbolo condizionato". (D.S.,1,15, ed. or.).

"Ah, lo stupore dell'albero Banian! Li siede il Guru Deva, un giovane, ed i discepoli sono i più vecchi; l'insegnamento è 'silenzio' e 'quiete', i dubbi dei discepoli sono dissipati." (Dakshinamurti Slokas, verso 12).

Il silenzio, ovviamente, non è il vuoto dell'ignoranza o dell'idiozia, ma è il significativo sorriso della Gioconda, colmo di espressione. Anche l'elegante discorso filosofico della *Gita*, si può affermare, affluisce con un sorriso simile, enigmatico, elusivo, a cui si accenna nel verso 10 del Capitolo II ("...Allora Krishna, sorridendo, disse queste parole").

Buddha manteneva costantemente un sereno silenzio, e rifiutò perfino di dire al monaco Vachagatha se nell'uomo ci fosse o, no, un Ego. Quando era sollecitato a rispondere, "l'Eccelso manteneva il silenzio"[51].

Non mantenne il silenzio anche Gesù, quando Erode gli fece delle domande? : "Allora egli gli fece molte domande ma Gesù non gli rispondeva" (Luca, XIII,9).

"il Tao[52] che può essere definito non è il Tao eterno", ammonì Lao Tse. Risolvendo quello che implica, ciò suggerisce che nessuno può affrontare saggiamente l'esistenza se non imparando a vivere due vite in una: una vita dedicata all'incessante sforzo individuale di personificare il Tao che non può essere definito -uno sforzo essenziale, a causa del suo impatto con *l'altra* vita, con l'unica, cioè, che è costretto ad adattare alla condizione che le persone che lo circondano (dichiarando le loro certezze) definisco no "il Tao", e fronteggiare le conseguenze. Certamente qui c'è un paradosso, dove alcune categorie di

---

51 L'episodio è raccontato in una *nota* della *Chiave della Teosofia* di H.P. Blavatsky, p.79 dell'Ed. Astrolabio.

52 Il nome della filosofia di Lao Tse - N.d.T.

illusioni sono considerate più ingannevoli di altre: o è che alcune categorie di "certezze" sono meno fuorvianti di altre? Ma come si può percepire la differenza fra le due, consultando il Tao che non può essere definito?!

V

Un paradosso del genere deve ovviamente essere l'origine del simbolismo, in arte e in religione; poiché nonostante il fatto che nessuna espressione verbale può mai rende re giustizia a questa Verità immanifesta, la mente dell'uomo non ha mai desistito dall'escogitare modi e mezzi sempre nuovi di rendere l'Ineffabile con qualche mezzo di espressione, sia attraverso il linguaggio, la danza, il canto, sia attraverso la musica. E' con il simbolismo che l'artista coglie al volo gli indizi della realtà innominabile, di cui non si può parlare. Un simbolo lascia sempre qualcosa insoluta, esso non può rivelare tutto. Se oppresso in una certezza, sprofonderà nella lettera morta. I significati simbolici, quindi, devono essere fragili come i petali delicati di un fiore. Un esempio pertinente dell'espressione artistica è l'iconografia di Nataraja[53], che simboleggia la danza cosmica - il movimento eterno, la causa onnipresente di tutto - la *Divinità* incomprensibile, le cui "vesti in visibili" sono la radice mistica di tutta la materia nonché dell'universo. L'arte è stata descritta come il modo laico per sviluppare e raffinare espressioni codificate, mentre la religione è il tentativo di infrangere il codice, per afferrare ciò che i simboli significano. La religione ordisce sempre un tessuto di sapere con i fili dell'ignoranza umana. C'è sempre religiosità nella grande arte, ed arte nella religiosità.

La mente idealista, quindi, vede nell'idolo di Nataraja - sia esso di pietra, di metallo, di marmo o di stucco - il grande Danzatore, un simbolo del triplice accordo dell'evoluzione - creazione, preservazione e distruzione - o rigenerazione. Secondo il Dr. Ananda Coomaraswamy, il significato essenziale della danza, che è il gioco ritmico di Nataraja, è un simbolo

"della sorgente di tutti i movimenti del Cosmo, che è rappresentato dalla Curva ad Arco"... e che "il luogo della danza - Chidambaram, il Centro dell'Universo - è dentro il cuore."

Il tamburo nella mano destra di Nataraja simboleggia il suono *(Sabda Nishtam Jagat)*, la causa di tutto l'Universo manifestato, che deve chiudersi o dischiudersi alla Sua Volontà. Il primo vero suono, AUM, è dichiarato, ha la sua origine da questo tamburo. L'idolo è eretto in un alone o in un cerchio di fiamma che esce dalla bocca di una coppia di delfini *(Makara)*. L'alone significa Il *Pranava,* la parola mistica, il simbolo generalizzato di ogni suono possibile, quindi, il simbolo più pertinente del Logos (la Parola del Dio incarnato).

Ed è significativo che all'inizio del dialogo la *Gita* faccia risuonare la nota-chiave di "questa Parola" (Idam vachah, II,10), che è nuovamente ripetuta nei versi che danno inizio alla seconda metà dei Capitoli X e XI. Tutti i versi dei Capitoli seguenti della *Gita* sembrano essere in un certo senso dissertazioni della Parola Unica - il Verbum, il Logos, il Pranava (la Parola Sacra equivalente ad AUM).

---

53 Il "Signore della Danza",epiteto riferito a Siva (il Danzatore Cosmico) nell'atto di eseguire la danza Tandava, simbolo dell'incessante creazione, conservazione e distruzione dell'Universo, segno del perfetto equilibrio fra vita e morte. - N.d.T. dal *Glossario Teosofico.*

Se si afferma che la Parola (Pranava) o suono forma la vera base dell'Universo manifestato, è ovvio che non si a1lude al suono udibile bensì al suono mistico, o alla melodia udita dagli asceti all'inizio del loro ciclo di meditazione e chiamata dagli Yogi *Anahad-shabd.* La Manifestazione, è affermato, è stata attuata attraverso la mediazione di strumenti del genere, come il tempo, lo spazio, l'illusione, il punto, il suono, ecc.. Il "Suono" (Nada) deve essere considerato in questo particolare contesto, non nel significato corrente di vibrazioni che agiscono sui nostri organi sensori, ma nel senso più ampio di ogni tipo di vibrazioni che si trovano in Natura. E' la Voce senza Suono o la Voce del Silenzio. Nada-Brahma, l'equivalente in sanscrito, è da intendersi come "la Voce del Suono spirituale."

Poiché la mente moderna ha familiarità con molti tipi di vibrazioni come il suono, la luce, i raggi X, le onde radio, non dovrebbe essere troppo difficile comprendere questo suono senza suoni. Non solo le azioni, ma anche i pensieri, i sentimenti e le emozioni, sono stati attentamente considerati come i prodotti di vibrazioni in piani più sottili che, è affermato, possono perfino dar luogo occasionalmente a forme oggettive. Recenti ricerche nel campo della psicocinesi hanno portato alla conclusione che fenomeni come la telepatia, la chiaroveggenza ecc., sono fattibili con la dimostrazione della natura vibratoria dei pensieri.

L'uomo moderno è ancora scettico nel concordare con gli antichi che l'Universo fu creato da vibrazioni, e che le vibrazioni, nel loro senso più sottile, possono essere la base effettiva di ogni genere di fenomeni, fisici e psichici. Che questa dottrina non sia nella sua origine solo Indù, risulta evidente da molte frasi mistiche, come:

"Nel principio era la Parola, e la Parola era con Dio, e la Parola era Dio. Essa era nel principio con Dio. Ogni cosa è stata fatta per mezzo di lei; e senza di lei neppure una delle cose create è stata fatta..."(Giovanni, I, 1-2-3).

"L'ultima vibrazione della Settima Eternità freme attraverso l'infinitudine. La Madre si gonfia, espandendosi dall'interno all'esterno, come il bocciolo del Loto. La Vibrazione trascorre, toccando con la sua rapida ala l'intero Universo..." (Le Stanze di Dzyan, Stanza I,3).

Quest'aspetto della vibrazione, come di frequente esposto in queste pagine, è stato variamente definito Logos, Verbum, Sabda Prahman, Voce del Silenzio, Pranava, ecc.

VI

Nella *Gita* ci sono solo pochi riferimenti effettivi al Pranava[54]; ma l'idea permea e sviluppa tutti i Capitoli, poi ché forma il tema principale del poema. Pranava è il nome simbolico di Brahman, l'Essere supremo e, come affermato nello Yoga Sutras di Patanjali (I, 23-29):

"Lo stato di meditazione astratta può essere ottenuto da una devozione profonda allo Spirito Supremo, considerato come Iswara nella sua manifestazione comprensibile.... Il suo nome è AUM. La ripetizione di questo nome andrebbe fatta riflettendo sul suo significato. Da questa ripetizione e da questa riflessione sul suo significato scaturisce la conoscenza dello Spirito e la demolizione degli ostacoli per il raggiungimento del fine in vista."

L'AUM è accolto sia come uno con Brahman sia come il tramite, il Logos, che mette in comunicazione l'uomo e là divinità. Tutte le Upanishad lo hanno glorificato ed i filosofi che sono riusciti a realizzarne l'importanza, hanno sviluppato ciò che è conosciuto come Sphota-Vada o la filosofia della Parola. E' lo *Jehovah* degli ebrei, *l'Allah* dei musulmani, *l'Ahura Mazda* degli zoroastriani, *l'Hanovan* dei persiani, *l'Elohim* dei cristiani, il *Tao* dei cinesi, la *Monade* dei greci, il *Sat Nam* dei sik, ecc. ecc. Il primo verso dei *Vangelo di Giovanni* è una reminiscenza dei Veda:

"In principio era Prajapati, il Brahman, con il quale era la Parola, e la Parola era realmente il Brahman Su premo." (Rig Veda, X,71).

Secondo la Maitrayana Upanishad, c'è un Brahman senza parole, e ce n'è un secondo, un Brahman della parola, e la Parola è la sillaba "OM". Il suono delle parole è anche chiamato "Pranava", per significare che esso pervade la vita o corre attraverso il prana, o respiro. Nella *Dottrina Segreta* (I,129-130), c'è un'affermazione analoga:

"Questo mondo è il simbolo (oggettivo) dell'UNO diviso nei molti, i piani dell'Illusione, di Adi (il 'Primo') o di Eka (l''Uno'), e questo Uno è l'aggregato collettivo, o la totalità, dei principali Creatori o Architetti di questo universo visibile... Inoltre, nella metafisica occulta ci sono, propriamente parlando, due 'UNO' - l'UNO' sul piano irraggiungibile dell'Assolutezza e dell'Infinità sul quale ogni speculazione è impossibile, ed il secondo 'UNO' sul piano delle emanazioni. Il primo non può essere né emanato né diviso, poiché è eterno, assoluto, immutabile. Il secondo, invece, essendo, per così dire, il riflesso del primo UNO (poiché è il Logos, o ISWARA, nell'universo d'illusione), può fare ogni cosa."

Scrivendo sulla natura del Pranava i filosofi hanno messo in rilievo come la Parola Sacra sia il supporto per ogni cosa nell'Universo manifestato, e come tutte le menti debbano essere concentrate in essa proprio come i colori sono concentrati negli occhi, i

54 (VII,8; VIII,12-13; IX,17; X,25; XVII,23; XVIII,24).

sapori nella lingua, i suoni negli orecchi, gli odori nel naso ed il tatto nella pelle. Le lettere dell'alfabeto di tutti i linguaggi non sono che derivazioni della Parola Sacra, che è la radice di tutti i suoni e di tutte le parole. La venerazione con cui è stata considerata dai saggi, dai santi e dai filosofi, deriva naturalmente dal fatto che essi hanno meditato sulla "Parola" come l'espressione immediata del Brahman, e l'hanno usata per acquisire i poteri spirituali. Appaya Dikshitar, nel suo magistrale trattato sul *Pranava,* l'ha divisa in 256 Matras[55] e ha fatto allusione a soggetti occulti e altamente mistici; e da un'autorità competente è stato affermato che se essa è pronunciata con il metodo corretto, sveglia e trasforma ogni atomo del corpo fisico dell'uomo, suscitando vibrazioni e condizioni nuove che risvegliano le forze dormienti del corpo.

Molti sono i passi nelle Upanishad che alludono agli effetti benefici del riflesso della Parola Sacra, come, ad esempio, nella *Nadabindu Upanishad:*

"Uno Yogi che cavalca l'Hamsa (meditando così sull'Aum), non è intaccato dalle influenze karmiche né dalle spire del peccato."

Enigmatica è la descrizione dell'AUM nella *Brahadaranyaka Upanishad:*

"L'AUM è l'etere, l'AUM è il Brahma. L'etere esiste dall'eternità, l'etere è la sorgente del vento. Questo AUM è il Veda; così sanno i brahmani. Attraverso esso conosciamo tutto quello che deve essere conosciuto."

Citazioni analoghe possono essere riportate dal *Katha,* I,ii,l5-17; dal *Prasna,* V,177; dal *Mundaka,* II,ii,3-4; da1 *Taittreya,* I,viii,1-l0 e dal *Swe teswatara,* I,14-15. A1tri riferimenti all'AUM sono reperibili anche nelle Upanishad minori, come la *Sandilya,* la *Mandukya* e la *Narada Parivratjaka* Upanishad.

55 Il numero di una sillaba sacra. N.d.T.

VII

Chiunque possa esserne stato l'autore, e qualunque sia stato il periodo della sua composizione, la *Gita,* con il suo tema del Parnava, o Logos, rimane tutt'ora senza età, nuova ed unica. E' un canto senza tempo, che dà espressione immaginativa allo spirito libero dell'uomo. E' resa in una poesia sublime che è il respiro e lo spirito più puro di tutta la Conoscenza. Nelle parole di Shelley, la poesia è connaturata alla natura dell'uomo che è egli stesso

"uno strumento sul quale sono sospinte una serie di impressioni interiori ed esteriori, come le alterazioni prodotte da un cambiamento continuo del vento su di un'arpa eolica, che producono con il loro movimento una melodia sempre mutevole."

Una locuzione quasi identica circa questa struttura umana è usata da H.P.B. nel suo articolo "Azione psichica e noetica", dove essa dice:

"In verità, questo corpo tanto profanato dal materialismo e dallo stesso uomo, è il tempio del Santo Graal, l'Adjtum del più grande mistero, anzi,di tutti i misteri della natura, nel nostro universo solare. Questo corpo è un'arpa eolica provvista di due serie di corde, l'una fatta di puro argento, l'altra di budello..."

che rappresentano rispettivamente i principi psichico, e noetico nell'uomo.

Ci si meraviglia come quest'universo variegato e complesso possa essere basato completamente su di una cosa tanto intangibile ed immateriale come il suono senza suoni, o vibrazione delle molecole. Comunque nessuno può permettersi di ignorare con l'etichetta della scienza una simile affermazione, attualmente provata dalle teorie dei fisici che puntualizzano come l'intero universo materiale si risolva in onde e nient'altro, solo onde. Quello che noi fenomenicamente osserviamo come un mondo di bellezza, di visione e di suono altro non è che un mondo di radiazione, potenziale ed attuale, e le particelle fondamentali della cui materia tale mondo è costruito esibiscono molte delle proprietà delle onde.

Poiché le conclusioni scientifiche concernono solo l'universo fisico, la dottrina del Logos o Suono *(Nadopasana)* che comprende l'universo visibile ed invisibile, non è,pertanto, di facile comprensione. Per chiarire questo punto, H.P. Blavatsky dice ancora nell'articolo citato *(L'azione psichica e noetica):*

"La genesi del suono, su questo piano, deve essere ricercata nel movimento stesso; e la stessa correlazione di forze è in gioco sia nel corso di tale fenomeno, sia nel corso di qualsiasi altra manifestazione. Il fisico che scompone il suono nel suo elemento costitutivo delle vibrazioni, e non trova nessuna armonia o melodia speciale, negherà perciò l'esistenza di quest'ultima?

Egli dimentica, insomma, o piuttosto ignora di proposito, il fatto seguente: benché, come tutti gli altri fenomeni del piano materiale, le manifestazioni psichi che devono in ultima analisi essere

collegate al mondo della vibrazione (essendo il 'suono' il substrato del l'Akasha[56] *Universale), tuttavia, alla loro origine, esse appartengono ad un mondo diverso e superiore di armonia..."*

Dove le microonde eludono gli strumenti, dove i raggi Alfa e Beta si mescolano nello spazio senza vuoto, dove la materia svanisce nella radiazione e nella sostanzialità, nell'essenza senza nome dell'inconoscibile; dove la scienza si arresta all'insegna della Natura che dice: "Così lontano andrai, e non oltre", allora, immediatamente, subentra la poesia che, nelle parole di Shelley, è

"Il centro e la circonferenza della conoscenza, ciò che comprende ogni scienza, e ciò a cui tutte le scienze debbono rifarsi."

La scienza ha ridotto la materia ad un'interazione di elettroni e protoni in una forma particolare, che dà l'impressione della solidità. E' stabilito che gli elettroni girano attorno ai protoni nello stesso modo in cui i piane ti girano attorno al sole, ed essi cadono dalle loro orbite come una stella filante cade dalla sua sfera. Lord Rutherford ha provato che c'è un vasto inter-spazio fra elettrone e protone, vasto addirittura come lo spazio interstellare che c'è fra le costellazioni. Le particelle materiali degli oggetti ne includono solo una frazione infinitesimale, e ciò che i nostri occhi percepiscono come 'cose', è solo lo spazio che è fra le particelle. E ciò che è più sorprendente è che quando l'elettrone stesso è bruscamente sottoposto con l'oggetto che lo scinde alla separazione e alla misurazione delle radiazioni attraverso uno spettroscopio, quello che appare sull'altra parte non è la suddivisione di una particella concreta, bensì una *vibrazione d'onda.*

Ed esaminando ora la natura di queste vibrazioni, si rileva che un raggio bianco di luce consiste di un numero in finito di vibrazioni che sono presenti nello spettro visibile degli ultravioletti e degli infrarossi, ciascuno variabile sia nella sua lunghezza d'onda che nelle sue proprietà fisiche, chimiche e fisiologiche. Non dovrebbe attualmente essere difficile concepire una vibrazione integrata o persino super-integrata che, sebbene apparentemente semplice, contenga in sé una varietà infinita di vibrazioni. È ad una vibrazione super-integrata del genere che deve essere ascritto il suono senza suono, *il verbum,* che contiene entro di sé, in forma sintetica, le vibrazioni di tutte le categorie che possono essere trovate sui differenti piani e sulle differenti sfere di fenomeni.

Ma la raffigurazione vibratoria degli elettroni è tanto reale o illusoria quanto i sogni ad occhi aperti. Essi sono stati convertiti in equazioni da Einstein e da Planck; ed ecco! la natura del mondo che ora ci circonda è diventata un insieme di segni e di simboli matematici. La ruota ha compiuto un giro completo, e la scienza si sta avvicinando alla dottrina occulta, cioè, che quella vibrazione o impulso che è della natura della vibrazione, si trova alla base della manifestazione. Chiamatelo con qualsiasi nome preferiate - Nada,

---

56 "La sottile essenza soprasensibile, spirituale, che pervade tutto lo spazio... E' in realtà lo Spazio Universale in cui giace strettamente congiunta all'eterna Ideazione del l'Universo... e da cui s'irradia il *Primo Logos,* o pensiero manifesto. E per questo che nei Purana è detto che..Akasha ha un unico attributo, cioè il suono, poiché il suono altro non è che il simbolo del Logos, cioè, la "PAROLA" nel suo aspetto mistico..." (Stralci dal *Glossario Teosofico* N.d.T.).

Sabda Brahman, Logos, Verbum, la Parola - questo Suono Divino produce e mantiene in esistenza un sistema manifestato.

Poiché il tema della *Gita* è basato su una siffatta vibrazione super-integrata come il Verbum, il Logos, i suoi contenuti sono basati sulle dottrine fondamentali della filosofia esoterica, fornendo così una base per la trasmutazione della conoscenza intellettuale in conoscenza diretta della verità, che si estende ad un regno al di là dell'intelletto, dove dubbi, incertezze ed errori non hanno posto.

Qui la metrica della *Gita* potrebbe avere qualcosa a che fare con questa natura vibratoria super-integrata del suono, in modo particolare quando è usato *l'Anushtap chandas:* una misura metrica vedica consistente di 32 sillabe, la quinta delle quali è lunga.

Le prime scritture sanscrite avevano dello *chandas* un concetto diverso da quello di oggi, dove esso viene considerato una semplice misura metrica del verso. Nel quarto sloka del 130° Sukta (Canto) del mandala Dieci del *Rig Veda,* è precisato persino che come il Gavatri (il metro di 24 sil1abe) era nato dal fuoco, il metro *Anushtap chandas* era nato da *Soma,* che non significa necessariamente la luna ma qualche altra divinità.

Lo *chandas* è riferito ad un metro o ad un principio, sulla base del quale fu creato ed è mantenuto il Mondo. Nei *Brahmani,* lo *chandas* è descritto come un raggio di Marichi[57]. Ogni Mantra dei Veda ha un triplice attributo - di un Rishi che vide il Mantra, di un Devata, o di una divinità, da cui è descritto, e di uno *Chandas* o metro. Questi tre rappresentano in un certo senso i tre mondi: il BHU (la pronuncia), il BHUVAH (la dizione) ed il SUVAH (la visione) che corrispondono rispettivamente - ad un Devata (Prithivi, la personificazione deificata della terra), a1lo Chandas (Antariksha, il cielo, la dimora dei venti), e ad un Rishi (Swarga, il cielo e il paradiso di Indra). Inoltre, il macrocosmo è rappresentato nel microcosmo, il corpo dell'uomo, dove gli organi che corrispondono a queste connessioni sono messi in correlazione così: Stomaco (Devata), Naso-odorato (Chandas), e Cuore (Rishi).

Qualche volta la poesia che appartiene al genere più elevato ha dato espressione alle idee nella loro verità palese e nel loro splendore. Ma la *Gita* è un'eccezione, in quanto cela "nel suo virgineo seno" verità non rivelate ad occhi umani. Essa non è un codice di scienza etica che propone schemi e piani per la vita civile e domestica, né è un semplice "poema popolare" che, come ha detto un'eminente autorità, "aiuta coloro che 'vagano nella regione dei molti e del variabile'". (*B G.* di S. Radhakrisna. Introduzione). Infatti questo poema agisce su di un piano più elevato, risvegliando ed ampliando la mente stessa - trasformandola in un veicolo di varie inafferrabili combinazioni di pensiero. Appartenendo alla classe della più elevata poesia, la *Gita* "solleva il velo della bellezza nascosta del mondo" ed "amplia la circonferenza dell'immaginazione riempiendo la con pensieri di una gioiosità sempre nuova, che hanno il potere di attrarre e di assimilare nella loro sfera tutti gli altri pensieri, i quali formano nuovi intervalli ed interstizi il cui vuoto agogna continuamente cibo fresco."

---

57 Nei *Purana,* uno dei figli "nati dalla mente" di Brahman, che personificava la luce ed era il padre del Sole. N.d.T.

E' impossibile leggere certe sezioni della *Gita*, particolarmente i Capitoli IX e X, senza diventare una parte di quell'Assoluto che essa contempla. Dovrebbe risultare superfluo spiegare come la mitezza e la nobiltà della mente, connesse con questi pensieri elevati, possano renderci più amabili, più generosi, ed innalzarci al di fuori dei torpidi vapori del nostro meschino mondo del sé personale.

VII

La dottrina che le parole creano conoscenza è parte della teoria romantica dell'immaginazione divulgata nell'ultimo secolo da Coleridge, che speculava sulla poesia quale un mezzo di mediazione fra il soggetto e l'oggetto. Gli studiosi di critica letteraria hanno familiarità non solo con questo punto di vista dei "poeti dei Laghi", ma anche con le tesi dei simbolisti teoretici, particolarmente con quelle dei trascendentalisti americani quali Emerson, Thorean e Melville. Questa tradizione è continuata fino ai giorni nostri, negli scritti di Croce, di Collingwood, di Cassire e di Susanne Langer, che sono andati così lontano da annullare le vecchie antitesi fra le parole e le cose[58]. Anche I.A. Richards, che partì con la tesi che le parole sono segni artificiali, l'ha ora tanto modificata da sostenere la concezione organica delle parole con l'affermazione che la realtà stessa, come l'uomo può conoscerla, è una costruzione simbolica e che il mondo altro non è che "una fabbrica dei nostri significati. (*Tee Meaning of Meaning*, p.45). Per Shakespeare -(*La Tempesta*, V,1),

"... noi siamo della stessa stoffa dei sogni…",

dice il Bardo di Avon, e Poe elabora questo tema usando il sogno e la musica per suggerire i tipi speciali di purezza che egli richiede alla poesia. Poiché i poeti solo possono afferrare la bellezza del mondo che, nelle parole di Baudelaire, è "un riflesso della bellezza che è più in alto." Baudelaire sembra aver tratto la sua teoria delle corrispondenze dal mistico svedese Swedenborg, quando osserva:

"è il nostro istinto per la bellezza che ci porta a considerare la terra e le sue cose visibili... corrispondenza comune del cielo." (Message poetique de Symbolisme).

Egli sostiene, che

"qualsiasi cosa, forma, movimento, numero, colore, profumo, sia nel regno spirituale che in quello naturale, hanno un rapporto significativo ed una corrispondenza reciproca." (Guy Michaud; La Doctrine Symbolisme).

Talvolta la fragranza neo-platonica di questa concezione tende verso l'irrazionale e l'occulto. La poesia di Baudelaire appartiene a quel genere raro che tenta "di riscoprire le leggi oscure in virtù delle quali i poeti hanno creato, e di trarre da questa ricerca un numero di precetti il cui scopo divino è l'infallibilità della produzione poetica." (Richard Wagner, *From Baudelaire to Surrealism).*

---

58 Wittgenstein, nel suo *Tractatus*, insofferente delle nomenclature arbitrarie, ha sentito l'urgenza di schernire il significato materiale delle cose, inscindibile dall'elemento che ne scaturisce. Ma è possibile? La rosa, con un:altro nome, emana un profumo diverso? Questi due concetti basilari formano il tema fondamentale di un classico minore di Platone, il *Cratylus*. Sono i nomi significanti per natura, in virtù di qualche estetismo del segno verbale intrinseco alle cose espresse, oppure sono significanti per "convenzione", cioè, per imposizione arbitraria?

Secondo i filosofi indù, comunque, i nomi sono di origine divina. *Cfr.Brahat Samhita* di Varahamihira, Capitolo CXV versi 14-15.

Mallarmé negli ultimi anni del secolo scorso seguì Baudelaire come il patrono e il saggio del movimento simbolista. Poiché egli usava le parole evocativamente e ritualisticamente, esse erano molto più che scientifiche, e furono esse il mezzo con il quale egli, secondo la sua stessa definizione, guidava i suoi lettori in un'opera ideale:

"La poesia è l'espressione per mezzo della quale il linguaggio umano ritorna al suo ritmo essenziale - il misterioso senso degli aspetti dell'esistenza; sancisce il nostro soggiornare con autenticità e costituisce il solo compito spirituale." (Message Poetique de Simbolisme) .

La poesia, va notato, è una capacità di penetrazione entro le cose. Associando le funzioni del veggente e del musicista, il poeta non solo dischiude gli orizzonti senza fine della vita che sono velati dallo sguardo umano, ma egli usa anche la parola ritmica e, attraverso metafore e frasi appropriate, rende visibile la sua percezione luminosa suggerendo le implicazioni inesprimibili dello Spirito dell'Uomo. Come un anello nella catena delle percezioni le fisiche, le psichiche e le mentali - la poesia è unica nella sua capacità di esprimere, attraverso il meccanismo della parola poetica, le intuizioni dell'Anima. E' la musica della coscienza che proclama la vastità della vita che attornia l'uomo ed il suo ambiente. Con tali elevati scopi la *Gita* c'innalza dai livelli di questo mondo a livelli più elevati di esperienza, smantellando "la patina della familiarità" che nasconde le "meraviglie del nostro essere."

Attraverso tutti i diciotto Capitoli, il poema ci porta verso le evanescenti tonalità del mondo etereo, dandoci una visione fugace dell'invisibile "che erige le invalicabili mura d'oro" - le realtà interiori della mente supercosciente. Quando le esplorazioni di ordine razionale falliscono nel gettare luce sulle invisibili, misteriose operazioni della Realtà, la poesia è la sola capace di tenere il passo con la sua elusiva tortuosità, di tuffarsi al di sotto degli interstizi del vuoto e di raggiungere le dimore dell'invisibile, per scoprire le frontiere dell'Anima. Da qui, questo poema è molto appropriatamente chiamato il Divino, il Celestiale, dato che esso riflette lo Spirito dell'Uomo che proietta i bagliori delle sue intuizioni oltre le limitazioni della sua mente e che, nell'irrompere dell'ispirazione, dischiude verità che giacciono oltre la por tata dei sensi ed anche delle emozioni.

"L'occhio del poeta, spaziando nel suo sottile delirio, vaga dal cielo alla terra, dalla terra al cielo; e come l'immaginazione dà corpo alle forme delle cose sconosciute, la penna del poeta le trasforma in immagini, e dà all'aereo nulla un luogo, una dimora, e un nome." (Shakespeare, *Sogno di una notte di mezza estate* V,i).

In molti versi della *Gita*, le parole sono impregnate dallo Spirito che bussa alla porta del mistero che elude la nostra comprensione. Ogni verso è come la scintilla di una fiamma, un atomo ardente di pensiero inestinguibile. Idee di questo genere, cariche di significato, possono essere racchiuse solo nella poesia ed è questa l'unica ragione per cui questo poema è definito un canto - una *Gita.*

Tutta la poesia deve, per la sua intrinseca natura, essere infinita, e non può rivelare tutti i suoi segreti ad una prima lettura. Velo dopo velo deve rimanere celata, e la nuda più intima bellezza del significato non può mai essere completamente esposta. Non fu Shelley a considerare un grande poema come

"una fontana perennemente straripante delle acque della sapienza e della gioia"? (A Defanche of Poetry).

Generazioni dopo generazioni possono bere le acque della *Gita,* ma il suo afflusso divino continua a rimanere inesauribile; ogni generazione che si succede riesce a rivelare nuove sorgenti d'imprevedibile, d'inconcepibile gioia.

FINE